UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Buku Referensi

Perubahan Fatwa Hukum dalam Pandangan Ibn Qayyim al-Jauziyyah

Dr. Muhammad Roy Purwanto
Johari, M. Ag

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
الجامعة الإسلامية الإندونيسية

Perubahan Fatwa Hukum dalam Pandangan Ibn Qayyim al-Jauziyyah

Buku Referensi

Penulis:
Dr. Muhammad Roy Purwanto
Johari, M. Ag

Penerbit:

UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

KATALOG DALAM TERBITAN (KDT)

PURWANTO, Muhammad Roy
Perubahan Fatwa Hukum dalam Pandangan Ibn Qayyim al-Jauziyyah / Muhammad Roy Purwanto, Johari. -- Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia, 2017.
--121 hlm. ; 17,5 x 25 cm

ISBN 978-602-450-093-1
e-ISBN 978-602-450-094-8

© 2017 pada Penulis

Hak cipta dilindungi undang-undang.

Dilarang memperbanyak atau memindahkan seluruh atau sebagian isi buku ini dalam bentuk apapun, baik secara elektronik ataupun mekanik termasuk memfotokopi, tanpa izin tertulis dari Penulis.

Perubahan Fatwa Hukum dalam Pandangan Ibn Qayyim al-Jauziyyah

Penulis :
Dr. Muhammad Roy Purwanto
Johari, M. Ag

Cetakan I

Juni 2017 M / Ramadhan 1438 H

Penerbit:

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Kampus Terpadu UII, Jl. Kaliurang Km 14,5,
Yogyakarta 55584, INDONESIA
Tel. (0274) 896 447 Ext. 1301; Fax. (0274) 896 445
http://www.uii.ac.id; e-mail: perpustakaan@uii.ac.id

Kata Pengantar

Alhamdulillahi Rabbil Alamin, Segala puji bagi Allah yang telah memberikan kekuatan untuk terselesainya buku ini. Shalawat dan salam semoga selalu tercurahkan kepada junjungan Kanjeng Nabi Muhammad SAW yang telah membawa manusia dari zaman kegelapan menuju keberadaban.

Buku yang ada di tangan pembaca ini berisikan tentang konsep perubahan fatwa menurut Ibn Qayyim al-Jauziyah. Idea dasar perubahan fatwa dibangun oleh adanya dialektik antara prinsip umum syari'ah dan tujuannya yang berlaku secara terus menerus dan universal, dengan realitas persoalan sebagai konsekwensi dari tuntutan sosial yang beragam dan senantiasa mengalami perubahan. Sintesa dari keduanya dirumuskan Ibn Qayyim dalam suatu kaidah "fatwa dapat berubah karena perubahan zaman, tempat, niat dan adat." Konsep perubahan yang dirumuskan Ibn Qayyim sebagai konsekwensi dari perbedaan tempat, perbedaan zaman, niat dan adat dilakukan semata-mata untuk mewujudkan tujuan hukum yang bersifat universal dan abadi.

Sedangkan kerangka metodologi yang dikembangkan Ibn Qayyim dapat dibedakan menjadi dua, yaitu metode yang dikembangkan untuk memahami konteks dan metode yang dikembangkan untuk memahami teks dan aplikasinya. Terkait dengan pemahaman konteks Ibn Qayyim tidak banyak mengemukakan metodologi selain teori pembuktian, qarinah dan syawahidul hal. Tetapi secara tersirat pendekatan yang digunakan menuntut dikembangkannya pendekatan-pendekatan scientific.

Atas nama ketulusan, penulis menyadari bahwa terselesainya karya ini, tidak akan terjadi tanpa bantuan dari beberapa pihak, baik moril maupun materiil. Untuk itu, penulis bermaksud menghaturkan selaksa terima kasih kepada beberapa pihak tersebut:

Ayahanda H. Muhammad Herry dan Ibunda Siti Romlah (alm) dengan segala pengorbanannya. Penyesalan terbesar penulis adalah saat penulis telah mulai "menikmati" buahnya ilmu, tanpa didampingi oleh Ibunda tercinta. Penulis hanya mampu berkata: "Seandainya mampu kugapai rembulan dan kucomot bintang-bintang, kan kupersembahkan kepada beliau berdua*". Warhamhuma kama rabbayani saghira.*

Dekan Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia (FIAI-UII) Dr. H. Tamyiz Mukharrom, MA, Kaprodi Hukum Islam Prof. Dr. Amir Muallim, MIS, dan seluruh kawan-kawan dosen serta staf FIAI UII.

Terakhir, kepada istriku Dinda Rufiah, pendekarku Muhammad Adzka Lionel Akbar dan bidadari kecilku Zara Vina Aurora Madina, terimakasih atas support dan waktunya. Kalian telah merelakan waktu-waktu bersama terpotong untuk penyelesaian karya ini.

Semoga apa yang telah diperbuat menjadi amal shaleh yang akan mampu menolong kita di kemudian hari. Smoga kita semua dimudahkan dalam menggapai cita dan asa. Amin.

Prambanan, 30 Februari 2017

Muhammad Roy Purwanto

Daftar Isi

Kata Pengantar i
Daftar Isi iii
1 BAB I PENDAHULUAN 1
1.1 Latar Belakang 1
1.2 Rumusan Masalah. 5
1.3 Tujuan dan Kegunaan 5
1.4 Telaah Pustaka. 6
1.5 Kerangka Teori 7
1.6 Sistematika Pembahasan 8
2 BAB II BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN IBN QAYYIM AL-JAUZIYYAH 10
2.1 Biografi Ibn Qayyim al-Jauziyyah 10
2.2 Latar Belakang Sejarah 16
2.3 Pilar Pemikiran Ibn Qayyim al-Jauziyyah 19
2.3.1 Kembali ke Madzhab Salaf 19
2.3.2 Membangun Ijtihad dan Menolak Taqlid 22
2.3.3 Memahami ruh syari`ah 25
3 BAB III HAKEKAT FATWA 29
3.1 Status Fatwa 29
3.2 Kompetensi Mufti 33
3.2.1 Kebutuhan akan Fatwa 33
3.2.2 Syarat-Syarat Pemberi Fatwa 34
4 BAB IV PERUBAHAN FATWA MENURUT IBN QAYYIM AL-JAUZIYYAH 40
4.1 Konsep Perubahan Fatwa 40
4.1.1 Pengertian perubahan fatwa 40
4.1.2 Maslahah sebagai Dasar Pertimbangan Fatwa 40
4.2 Faktor-faktor yang Mempengaruhi Perubahan Hukum 45
4.2.1 Illat dan Hikmah 53
4.2.2 Adat 54
4.2.3 Kondisi Masyarakat 59
4.3 Fiksi Hukum 67
5. BAB V METODE REFORMULASI FATWA 72
5.1 Pemahaman terhadap Realitas Persoalan 73
5.1.1 Pemahaman Kondisi Sosial 73
5.1.2 Syawahid al-Hal 75
5.1.3 Qarinah 75

5.2 Metode Istinbat Hukum..... 77
5.2.1 Metode Bayani..... 79
5.2.2 Metode Ta'lili..... 82
5.2.3 Metode Istishlahi..... 88
5.2.4 Sadd al-Dzari'ah..... 91
5.3 Menuju Fiqh Kontekstual..... 92
6. BAB VI PENUTUP..... 96
Referensi 97
Glosari..... 102
Indeks..... 110
Tentang Penulis..... 111

BAB I

BAB I
PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang

Perubahan masyarakat adalah suatu keniscayaan. Tidak ada yang tidak berubah, di dunia ini, kecuali perubahan itu sendiri. Perubahan yang terus menerus yang disebabkan oleh perubahan zaman dan perbedaan waktu tersebut, menyentuh berbagai aspek kehidupan manusia baik bidang sosial ekonomi, kultural moral, politik, maupun sistem hukum. Sikap masyarakat muslim dalam merespon perubahan berbeda-beda. Sebagian dari mereka ada yang secara tegas menolak dan panik dengan berlindung pada romantisme sejarah masa lalu. Sebagian yang lain masuk dan mengikuti arus perubahan. Di antara dua golongan yang ekstrim, terdapat kelompok yang mampu merespon perubahan dengan melakukan pengkompromian ideal-idealnya, melakuan reaksi dengan mengasimilasi, dengan mengembangkan demensi-demensi baru.[1]

Perubahan sosial, sebagaimana telah dikatakan, mengakibatkan munculnya problem-problem baru yang lebih kompleks. Banyak isu-isu kemanusiaan muncul dan membutuhkan pemecahan hukum yang komperhenship, seperti tuntutan kesetaraan gender yang belakangan semakin marak, bunga bank yang menyimpan kontrofersi, status non muslim, hubungan antar agama, konsep budak yang yang dianggap tidak sejalan dengan hak asasi manusia, perburuhan yang berkaitan dengan upah minimum, pola hubungan kerja, kepemimpinan wanita dan lainnya. Hal tersebut menimbulkan ketegangan antara idea hukum dan masyarakat yang berubah.

Berkaitan dengan tuntutan semacam itu, pertanyaan yang muncul apakah hukum Islam mampu merespon semua itu. Terdapat dua pandangan mengenai persoalan tersebut. Sebagian ulama menganggap bahwa Hukum Islam bersifat Ilahiyah, Absolut dan abadi yang karenanya tidak menerima perubahan. Ada beberapa alasan yang mendukung pendirian ini. Secara konsep Hukum Islam bersifat Ilahiyah, Absolut, tidak memperbolehkan perubahan. Hukum Islam adalah abadi karena sifat dan awal perkembangannya menjauhkan diri dari perubahan sosial. Di dalamnya tidak dikembangkan metodologi perubahan hukum yang memadai.

Kedua, mereka yang mengakui bahwa Hukum Islam dapat beradaptasi dengan perubahan sosial. Mereka menolak argumentasi yang dikemukakan

---

[1]Fazlur Rahman, *Methodology in History* (India : Adam Publiser and Distributor) First Edition 1994. hlm. 175

kelompok pertama.[2] Pandangan yang mengakui bahwa hukum dapat beradaptasi dengan perubahan sosial, dapat ditelusuri dari para ahli Hukum Islam. Di antara mereka adalah Syahrastani yang mengatakan bahwa nash Qur'an dan Hadist sebagai sumber syari'at Islam yang bersifat kekal dan universal, terbatas jumlahnya, sedangkan permasalahan yang timbul di tengah-tengah masyarakat, sebagai konsekwensi dari terjadinya perubahan waktu, tempat, perubahan budaya dan kebutuhan, tidak terbatas jumlahnya.[3] Hal tersebut menyebabkan terjadinya kesenjangan antara ketetapan hukum dan tuntutan masyarakat yang senantiasa berubah.[4] Berpijak dari pemikiran tersebut, ijtihad, sebagai upaya memecahkan persoalan yang dihadapi, merupakan suatu keharusan.

Fatwa adalah salah satu bentuk respon terhadap problematika yang dihadapi. Namun karena setiap zaman mempunyai persoalannya sendiri-sendiri, maka tuntutan akan fatwa selalu saja muncul. Mungkin karena persoalan yang muncul sama sekali baru atau sudah pernah muncul dan sudah ada fatwanya, tetapi memiliki corak yang berbeda. Di samping itu fatwa yang disampaikan oleh ulama yang digali dari ijtihadnya, bersifat *dzanny*, artinya mengandung tingkat kebenaran relatif, terdapat kemungkinan berbeda antara yang satu dengan yang lain, mempunyai kemungkinan berubah dan juga tidak lepas dari pengaruh sejarahnya.[5] Banyak contoh kasus fatwa yang berbeda dalam suatu masalah atau terjadinya perubahan fatwa dalam kurun waktu yang berbeda mengenai masalah yang sama antara lain ijtihad Umar dalam memutuskan bagian waris musytarakah, perubahan ijtihad asy-Syafi'i yang terangkum dalam qaul qodim dan qoul jadid, dan belakangan perubahan fatwa MUI mengenai bunga bank konvensional.

Perbedaan fatwa dan perubahannya menunjukkan relatifitas (*dzanniyah*) pemikiran ulama untuk mengatasi anomali-anomali yang terdapat dalam Hukum Islam dan realitas sosial. Pandangan ulama tentang relatifitas hasil ijtihad tersebut, di antaranya muncul dalam ide perubahan hukum dan dinamisasi hukum. Dapat dikemukakan beberapa rumusan ulama yang tegas mengenai dinamisasi hukum tersebut. Umar bin Khattab menyatakan *Dzaka ma Qadlaina wa hadza ma Naqdli* (Itu yang telah aku keputusan dan ini keputusanku kini). Keputusan Umar tersebut menunjukkan dua hal penting; pertama ijtihad seseorang dapat berubah; dan hasil ijtihad yang ke dua tidak dengan sendirinya membatalkan ijtihad yang pertama, sebagaimana yang terjadi

---

[2]Mas'oed, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*. Trj.Yudian W Asmin (Jakarta : al-Ihlas), hlm. 23-24

[3]Syahrastani *, al-Milal wa an-Nihal*. (Beirut : Dar al-Fikr, tt) Juz I. hlm. 200

[4]Bustanul Arifin, *Munawir Sadzali dan Alur Pemikirannya*. Dalam Munawir Sadzali. *Ijtihad Kemanusiaan*. (Jakarta : Paramadina, *Cet : I,* 1997) p.xx

[5]Anwar Harjono. *Hukum Islam Keluasan dan Keadilannya*. (Jakarta. Bulan Bintang, *Cet. II*, 1987) hlm. 9

dalam dialektika materialisme.[6] Berdasarkan atas ijtihad Umar tersebut Jalaluddin as-Suyuthi merumuskan suatu kaidah "*al-Ijtihad la yanqudlu bil Ijtihad*" (Ijtihad tidak dapat dibatalkan dengan ijtihad yang baru). Hal yang sama disampaikan al-Amidi yang mengemukakan bahwa semua hasil ijtihad adalah benar.[7]

Dalam literatur fiqh, juga dapat ditemukan pernyataan-pernyataan ulama yang dirumuskan dalam konsep perubahan fatwa. Di antara sekian banyak rumusan adalah rumusan yang dikemukakan Ibn Qayyim dalam kitabnya *I'lām Muaqqi'in* : *Taghayyur al-fatwa wakhtilafuhā bi sababi taghayyur al-azminah wa al-amkinah wa al-ahwāl wa an-niyah wa al-awā'id.* (Perubahan fatwa dan perbedaanya disebabkan berubahnya waktu dan tempat, kondisi masyarakat, niat dan adat).[8]

Ibn Qayyim mengatakan bahwa ijtihad, sebagai perwujudan berfikir merdeka, bersifat kontekstual dengan perkembangan zaman, situasi dan kondisi. Atas dasar hal tesebut, untuk melakukan ijtihad seorang mujtahid harus memahami hal ihwal manusia, kultur masyarakat dan ilmu-ilmu bantu yang senantiasa berubah, sehingga mujtahid dalam ijtihadnya dapat terhindar dari kekeliruan. dan mengacu pada jiwa syari'at.

Tesis Ibn Qayyim tentang perubahan fatwa sebagai salah satu unsur penting dari pemikiran fiqhnya menarik untuk dikaji lebih mendalam dengan menyusuri aspek-aspek filosofis dari pemikiran fiqhnya. Karena sebagaimana layaknya sebuah pemikiran, fiqh dengan metode-metodenya yang dikembangkan bersifat dzanny dan dalam perumusannya tidak lepas dari aspek sosio-cultural, meskipun terdapat nilai-nilai ajaran yang bersifat transenden-universal. Fiqh tidak difahami sebagai suatu produk yang statis dan diberi penilaian seakan-akan berada di luar konteks sejarah. Fiqh hendaknya difahami sebagai sesuatu yang dinamis dan berkembang.[9]

---

[6]Ungkapan tersebut disampaikan Umar berkaitan dengan pertanyaan tentang bagian waris dari nenek. Jalaluddin Suyuthi, *Al-Asybah wa an-Nadzā'ir*. (Beirut : Dar al-Fikr) Juz I, hlm. 113. Selain pendapat Umar ditemukan juga pendapat ulama yang lain :

- Umar bin Abdul Aziz menyatakan "Pada masa nabi hadiah itu adalah hadiah, tetapi di masa sekarang hadiah itu termasuk suap.
- Abu Yusuf : Suatu nash yang dahulu dasarnya adat akan lenyap, maka gugur pula ketentuan hukumnya. Mahmasani, *Filsafat Hukum Islam*, hlm. 232-233
- Izzuddin Ibn Abdi Salam Semua perintah dan larangan pada hakekatnya untuk kepentingan manusia dunia akhirat. Izzuddin Ibn Abdi *Salam, Qawaid al-Ahkam li Mashālih al-Anām.* hlm. 3
- Muhammad Abduh : Nash yang benar akan selalu sejalan dengan akal budi yang jernih. Muaawir Sadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, hlm. 37

[7]Al-Amidi, *Al-Ihkām fi ushūl al-Ahkām*, Juz IV. hlm. 234

[8]Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I'lām al-Muaiq'in an Rabb al-' Ālamin* (Beirut : Dar al-Fikr) Juz II. hlm 2

[9]Nourouzaman Sidiqi, *Sejarah Pisau Bedah Ilmu KeIslaman*. Dalam *Metodologi Penelitian Agama Suatu Pengantar*. Ed. Taufiq Abdullah dan Rusli Karim (Yogyakarta: Tiara

Alasan lain untuk mengkaji pemikirannya bahwa ia hidup pada abad VII dan memasuki abad VIII Hijriyah. Ia lahir pada abad ke tujuh dan delapan Hijriyah, di Damaskus pada 691 H/1223 M dan wafat pada 756 H/ 1350 M yang masuk pada periode ke enam dalam sejarah tasyri' dan abad pertengahan dalam sejarah Islam secara umum. Periode di mana pemikiran Islam pada umumnya mengalami kemunduran baik dari segi politik maupun pemikiran. Dari aspek politik, negeri Islam dalam keadaan Chaos, sebagai akibat munculnya negara-negara otonom yang memisahkan diri dari Daulah Abbasiyyah, yang mana sebagiannya menganggap negara Islam yang lain sebagai musuh, dan datangnya gelombang penyerbuan yang datang dari Tartar (wilayah Timur) dan pasukan Salib (yang datang dari barat).

Dari segi pemikiran ditandai dengan mencuatnya isu tertutupnya pintu ijtihad. Isu tersebut masih debatable dan sulit dicarikan rujukan formalnya bahkan mungkin sangat politis sifatnya. Namun sebagai akibatnya, pemikiran hukum hanya berputar dan mengulang dari apa yang telah ada. Dalam memberikan keputusan hukum, ulama mendasarkan pendapatnya pada para imam terdahulu.

Kondisi semacam ini memancing munculnya para pembaharu untuk menggugat dominashi taqlid dan mengumandangkan kembali semangat ijtihad. Pemikiran, terutama fiqh bersifat formalistik dan adanya inkonsistensi antara hukum dan teologi.[10] Periode ini juga ditandai dengan meluasnya fanatisme madzhab dan kecenderungan taklid.[11] Wacana fiqh yang pada dasarnya dzanny, sebagaimana Arkoun, bergeser menjadi kaku dan uncriticable. Namun demikian sebenarnya upaya membangun kembali tradisi ijtihad tetap ada walaupun jumlahnya sedikit dan mendapat perlakuan yang tidak semestinya, seperti yang dialami oleh Izzuddin Ibn Abdis Salam, Ibn Taymiyah, Ibn Qayyim, Syaukani, Jamaluddin al-Qasimi dan ulama-ulama lain yang berusaha keras untuk membangun kembali tradisi ijtihad.

Ibn Qayyim begitu gigih memperjuangkan pemikiran gurunya yang menghidupkan kembali semangat ijtihad dan menolak taklid yang meliputi berbagai bidang termasuk fiqh. Ia mengajak mengembangkan konsep berfikir merdeka *(taharrur al-fikr)* dan memahami jiwa syari'ah *(maqosid Syar'i).*[12] Ibn Qayyim sosok pemikir kritis terhadap realitas sosial yang dihadapi dan pemerintahannya, walaupun harus mendekam di penjara.

Pemikiran hukum dan ide perubahan hukumnya bukanlah ide yang berdiri sendiri, tetapi merupakan kesinambungan dari pemikiran-pemikiran

---

Wacana *Cet. I*, 1989) hlm. 85. Lihat A. Naim, *Dekonstruksi Syari'ah* (Yogyakarta : LKiS, *Cet. I,* 1994) hlm. xx

[10]Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*. (Bandung : Penerbit Pustaka, *Cet. I,* 1983). hlm. 232

[11]Khudlari Bik, *Tarekh Tasyri' Islamy*. (Beirut: Dar al-Fikr, tt), hlm 325

[12]Abd. Adzim Syarif, *Ibn Qayyim al-Jauziyah Ashruhu wa ara'uhu fi al-Fiqh wa al-Aqo'id wa at-Tashawwuf.* Mesir : Maktabah al-Kulliyat al-Azhar, 1967) hlm : 88

yang berkembang sebelumnya dan akomulasi dari pemikirannya terhadap aspek keagamaan yang lain. Dilihat dari hal tersebut penting untuk mengkaji ide perubahan fatwanya.

Di pilihnya materi hukum juga didasari oleh suatu pandangan bahwa hukum Islam merupakan subyek penting bagi seseorang yang mau menekuni kajian Islam. Bahkan untuk memahami seorang muslim, masyarakat Islam, ide-ide Islam, politik dan berbagai reaksi terhadapnya, selalu bersentuhan dengan pemahaman terhadap hukum Islam yang sampai kini masih mendominashi. Karena Hukum Islam adalah esensi dari pemikiran Islam yang kecil kemungkinannya memahami Islam tanpa memahami aspek hukumnya.[13]

Ide-ide pembaharuan hukum Ibn Qayyim banyak berpengaruh pada pemikir kontemporer. Hal tersebut dapat dilacak dari pemikiran Yusuf Qardlawi, Yusuf Musa, Hasybi ash-Shidiqy, Ibrahim Husein dan lainnya. Banyak pemikir kontemporer ketika membahas perubahan hukum mengutip konsep perubahan hukum dan siyasah syar'iyah Ibn Qayyim.

Oleh karena itu, penting untuk meneliti lebih lanjut bagaimana dan dalam konteks apa konsepsi pemikiran perubahan hukum Ibn Qayyim diformulasikan; dan kerangka epistemologi yang mendasari pemikiran tersebut. Sehingga dapat dibedakan yang universal dari pemikiraannya dari yang temporal dan lokal, untuk dapat dikembangkan.

1.2. Rumusan Masalah

Pandangan Ibn Qayyim tidak lahir secara kebetulan tetapi lahir dari akumulasi pemikirannya dengan pemikiran sebelum dan semasanya dan dengan konteks sosial yang dihadapi. Dari pemikirannya tersebut, ada beberapa hal yang penting untuk diteliti.

Pertama, Bagaimanakah formulasi Ibn Qayyim tentang perubahan fatwa; Bagaimana kerangka filsafat yang mendasari dan faktor apa yang mempengaruhi perubahan fatwa tersebut.

Kedua, pendekatan dan metode apa yang digunakan Ibn Qayyim yang relevan untuk dikembangkan dan bagaimana implikasinya bagi perumusan suatu hukum dan pengembangannya.

1.3. Tujuan dan Kegunaan

Karya ini bertujuan untuk mengelaborasi pemikiran hukum Ibn Qayyim, yang termaktub dalam karya-karyanya terutama yang memuat pemikirannya mengenai hukum Islam seperti : *I'lām al-Muaqi'in 'an Robb al-Alamin; Ahkām Ahli Dzimmah ; Miftah Dar as-Sa'adah ; Turuq al-Hukmiyah fi as-siyasah asy-Syar'iyah, at-Tib an-Nabawi* dan beberapa karya lain yang terkait. Penelitian yang meliputi aspek filsafat hukumnya (maqosid al-ahkam dan metode

[13]Josept Schact, *Introduction to Islamic Law*. (Oxford: At The Claredon Press, 1966) hlm. 1

istimbathnya) sebagai upaya pengembangan hukum Islam ini diharapkan dapat memberikan sumbangan yang berarti dalam hazanah pemikiran Islam.

1.4. Telaah Kepustakaan

Di sadari bahwa penelitian ini bukanlah satu satunya penelitian yang mengambil obyek pemikiran Ibn Qayyim. Untuk itu perlu dikemukakan terlebih dahulu beberapa tulisan yang membahas tentang pemikiran Ibn Qayyim. Hal ini penting untuk menghindari terjadinya pengulangan penelitian dan mendudukan persoalan yang penulis teliti di antara tulisan-tulisan yang telah ada.

Dari penelitian awal ditemukan beberapa tulisan yang mengambil obyek Ibn Qayyim seperti tulisan Alamsyah, Tesis program Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, yang secara khusus menyoroti pemikirannya tentang kritik hadis dan tulisan Sumedi yang membahas tentang konsep pendidikan mental Ibn Qayyim yang dikonsentrasikan pada kajian kitab *Madārij as-Salikin.*

Biografi Ibn Qayyim dapat ditemukan dalam karya-karya ensiklopedi dan thabaqat. Namun ada beberapa tulisan yang memuat kajian lebih komperhenship yang bukan hanya tberbicara tentang riwayat hidupnya, tetapi juga pemikirannya, seperti tulisan Abu Zaed Bakr Ibn Abdillah yang menulis biografi Ibn Qayyim dalam kitabnya *Ibn Qayyim* al-*Jauziyah Hayātuhu wa Ashruhu* dan tulisan Muhahammad Muslim al-Ghonimi *Ibn Qayyim al-Jauziyah.*

Di samping itu ditemukan pula beberapa penelitian yang mengambil fokus tentang hukum. Di antaranya adalah penelitian Nashrun Harun yang menyoroti tentang ijtihad Ibn Qayyim al-Jauziyah dalam konteks Perubahan sosial. Nashrun mencoba memposisikan pemikiran hukum Ibn Qayyim dan perbedaannya dengan pemikiran Ahmad bin Hambal. Dari tulisan Nashrun terlihat bahwa Ibn Qayyim banyak mengadopsi metode-metode dari pemikir sebelumnya. Bagaimana metodenya sendiri dan bagaimana konsep filsafat hukumnya dan faktor apa yang melatar belakanginya belum tergambar dengan jelas.

Penelitian tentang pemikiran hukum juga dilakukan Makmur Syarif, Tesis Program Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga tahun 1997, dengan judul *Ibnu Qayyim dan Maslahah Mursalah*. Dari tesis tersebut dapat disimpulkan semua hukum yang disyari'atkan sesuai dengan kemaslahatan manusia. Ibn Qayyim menerima maslahah Mursalah sebagai dalil secara mutlak, tampa melihat cakupan sifat yang sesuai dan yang tidak sesuai dengan dasar yang universal. Namun Makmur tidak mengupas lebih jauh pandangan pandangan Ibnu Qayyim tentang maksud syara' yang mendasari pemikirannya secara proporsional dan juga tidak membahas metode yang digunakan untuk menemukan maslahah dan kaitannya dengan nash. Lain dari itu, karena pendekatannya deskriptif, maka tidak nampak dengan jelas kajian historisnya.

Yasir Yusliem Nurbain, Mc Gill, mengambil kajian lebih spesifik yaitu tentang reformulasi fatwa yang hasil penelitiannya dituangkan dalam tesis yang

berjudul *Ibn Qayyim's Reformulation of Fatwa.* Tulisan ini membicarakan fatwa, sejarah perkembangan dan konsep perubahan fatwa yang digagas Ibn Qayyim. Walaupun dalam tulisan ini mengkaji tentang perubahan fatwa, tetapi masih banyak peluang untuk dikaji lebih jauh. Pemikiran Ibn Qayyim juga dibahas oleh beberapa pemikir belakangan secara sepintas, dan tidak sampai pemberian kesimpulan atas pemikirannya, sebagaimana yang dilakukan oleh Yusuf al-Qardlawi, Yusuf Musa, Ibrahim Husen, dan Wahbah az-Zuhaili.

1.5. Kerangka Teoritis

Di dalam Hukum Islam (fiqh) terdapat dua unsur penting yaitu sumber hukum yang bersifat teologis dan ijtihad yang banyak melibatkan akal dan dipengaruhi oleh historisitas mujtahidnya. Nash sebagai sumber hukum adalah firman Allah dan sabda rasul yang telah selesai turun dengan wafatnya rasul, yang bersifat universal, absolut dan abadi, *sholihun likulli zamān wa al-makān*, sedangkan ijtihad adalah pemikiran manusia yang bersifat relatif dan tidak bisa lepas dari keterpautan sejarahnya.[14] Atas dasar pertimbangan aspek historisitas tersebut Anwar Haryono, Hazairin, Hasby ash-Shidiqi dan Munawir Sadzali berani menyimpulkan adanya warna lokal dalam fiqh.[15] Jadi dalam fiqh terdapat dua unsur yang subtansial yaitu unsur ke-Ilahian yang tidak dapat berubah dan kemanusiaan yang berubah konteks sekarang.

Untuk mengatasi kesenjangan menuntut dua hal yang penting. Pertama diperlukan upaya untuk mengaktualkan nilai-nilai yang universal tersebut untuk dapat diterapkan dalam tempat dan masa tertentu,[16] yang tidak hanya bersifat parsial tetapi dengan perumusan yang sistematik dan metodologis[17] Kedua, ijtihad ulama dalam perumusan Hukum Islam dari sumbernya yang bersifat ilahi menghasilkan kesimpulan yang bersifat dzanny (relatif) yang karenanya terbuka peluang untuk terus melakukan kajian ulang atas hasil ijtihad tersebut.

Dengan memperhatikan hal tersebut fatwa secara material tidak dapat terlepas dari sifat hukum itu sendiri. Di dalamnya terdapat unsur yang bersifat normatif ilahiah dan historis. Hukum Islam, Islamic Law, dalam puncak rumusannya merupakan suatu ilmu yang dihasilkan dari upaya maksimal

---

[14]Hasil Muktamar Lahai memutuskan tiga hal :

1. Syari'ah Islamiyah adalah sumber dari Tasyri'
2. Terus hidup dan layak bagi perkembangan
3. Berdiri sendiri dan tidak diambil dari yang lain.

Muhammad Yusuf Musa*, Tarikh Fiqh al-Islamy*. (Mesir: Dar al-Kitab al-Araby, tt) hlm. 13. Lihat pula H.M. Atha Mudzhar*, Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek.* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, *Cet. II,* 1998) hlm. 23

[15]Lebih Jauh lihat Anwar Haryono, *Hukum Islam Keluesan dan Keadilannya*. (Jakarta : Bulan Bintang, *Cet. II,* 1968), hlm. 6

[16]Noel. J. Coulson, *The History of Islamic law.* Trj. Hamid Ahmad (Jakarta : P3M, *Cet. I,* 1987) hlm. 24

[17]Abdurrahman Wahid, *Pengembangan Fiqh Yang Kontekstual*. Dalam Pesantren No. 2/Vol. II 1985. hlm. 5

mujtahid dalam mengistimbathkan hukum dari dalilnya yang terperinci. Rumusan demikian memiliki dua konsekwensi. *Pertama*, hukum harus berdasar pada dalil pokok yang menurut teori hukum klasik terdapat empat macam yaitu Qur'an, Sunnah, Ijma' dan Qiyas. *Kedua*, Interpretasi dan ijtihad ulama hanya menghasilkan kesimpulan dalam tingkat probibilitas (dzanny). Hasil ijtihad dalam tingkat probibilitas tersebut dapat memiliki validitas sebagai perwujudan kehendak Tuhan kalau hal tersebut mendapatkan legitimasi ijma'. Dari kerangka inilah maka dalam hukum Islam terdapat unsur dogmatik normatif dan historis (Amin Abdullah : Normatifitas dan Historisitas).

Dengan melihat dua aspek tersebut, Hukum Islam, dapat dikaji melalui dua segi. *Pertama*, ditilik dari kerangka epistemologinya hukum Islam mengandung hal-hal yang bersifat universal, abadi dan transenden, karena bersumber dari wahyu. Sifat demikian identik dengan syari'ah. *Aspek kedua*, terkait dengan upaya mujtahid dalam menginterpretasikan dasar-dasar syari'ah yang lazim disebut fiqh. Hasil pemikiran tersebut bersifat temporal, lokal dan imanen. Di benak F. Rahman produk pemikiran manapun tidak dapat dipisahkan dari pengaruh sejarahnya. Tesis ini dikemukakannya dengan jelas dalam kajian-kajian fiqhnya. Pemikirannya tentang hak waris dzawil arham, monogami, dan kasus-kasus kontemporer lainnya menunjukkan pentingnya pendekatan sejarah dalam merumuskan hukum. Fiqh, Hukum Islam, sebagaimana konstruksi pemikiran Islam yang lain seperti filsafat Islam, teologi, tashawuf dan konsep akhlak, dapat dijadikan sasaran penelitian[18] Sasaran penelitian dimaksud dapat diarahkan pada kontruksi hukum yang dihasilkan oleh para fuqaha (*law in books*), maupun aplikasinya dalam suatu masyarakat (*law in action*).[19]

Dengan beberapa pertimbangan tersebut penelitian ini mendudukkan pemikiran Ibn Qayyim al-Jauziyah tentang perubahan fatwa sebagaimana layaknya produk pemikiran yang dilandasi oleh suatu landasan pemikiran dan paradigma tertentu dan pengaruh historisitas di dalamnya.

1.6. Sistematika Pembahasan

Sistematika dalam buku ini terdiri dari lima bab. Bab pertama, Pendahuluan, merupakan pengantar untuk memasuki pembahasan selanjutnya. Dalam bab ini berisi tentang latar belakang masalah; rumusan masalah; tujuan dan kegunaan penulisan; kerangka teoritis, kajian pustaka; metode pembahasan; dan sistematika pembahasan.

Bab ke dua, berbicara tentang biografi Ibn Qayyim, konteks sejarah dan pemikirannya. Dalam bab dua ini, akan dibahas situasi sosial, politik,

---

[18]Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam Dalam Teori dan Praktek.* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, *Cet. I,* 1998), hlm. 23-24

[19]Soeleman B. Taneko, *Pokok-pokok Study Islam dalam Masyarakat*. (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1993), hlm. 7

perkembangan ilmu pengetahuan dan kehidupan agama; dan biografi Ibn Qayyim, pemikiran dan karya-karyanya terutama yang secara husus berobyekkan hukum. Pembahasan ini dimaksudkan untuk menjelaskan situasi yang mengitari Ibn Qayyim dan interaksinya dengan pemikiran yang dihasilkannya.

Bab ke tiga berbicara tentang eksistensi fatwa dalam hukum Islam dan kelayakan Mufti dalam memberikan fatwa. Kajian ontologis ini dimaksudkan untuk mengetahui hakekat fatwa, karakteristik, dan peran mujtahid dalam perumusannya.

Setelah hakekat dan karakteristik fatwa diketahui, pada bab ke empat dibicarakan tentang konsep perubahan fatwa Ibn Qayyim, arah tujuan (maqosid) tasyqi' sebagai dasar perubahan dan faktor-faktor yang mempengaruhinya, yaitu illat, adat, ahwal nash dan niat. Selain dari beberapa hal tersebut dalam bab ini dibicarakan pula larangan fiksi hukum sebagai rambu-rambu perubahan.

Bab ke lima berbicara tentang metode formulasi fatwa yang meliputi pemahaman atas realitas persoalan dan metode istimbat hukumnya. Oleh karena itu pada bab ini terdapat tiga sub bab yaitu tentang pemahaman atas suatu persoalan yang dihadapi dan metode yang dikembang. Dan yang kedua berbicara tentang metode penemuan hukum dan implikasinya dalam pengembangan hukum kedepan.

Dan bab yang terahir adalah penutup.

BAB II
PEMIKIRAN, KARYA DAN HISTORISITAS IBN QAYYIM AL-JAUZIYYAH

2.1. Latar Belakang Historis

Lahirnya suatu pemikiran tidak bisa terlepas dari konteks sosial, budaya dan politik yang mengitarinya. Karenanya setiap pemikiran mempunyai nuansanya sendiri-sendiri. Para pemikir muslim seperti Hasan Hanafi, F. Rahman, Arkoun, Hasybi Assidiqy, Nashr Abu Zaed dan beberapa pemikir lain mendekati kesepakatan akan adanya keterkaitan antara pemikiran dan konteks yang mengitarinya.

Bidang pengetahuan apapun bukanlah terpisah dari yang lain dalam konteks dan kebudayaan tertentu. Aktivitas intelektual bukanlah aktivitas yang terpisah dari watak problematika sosialnya (Ekonomi, politik dan intelektual).[20] Karena itu, untuk memahami suatu pemikiran seseorang perlu dipahami kondisi sosial politik, kondisi gerak intelektual, dan posisi pemikir di antara pemikir-pemikir yang ada.[21]

Fiqh sebagai produk ijtihad, sebagaimana definisi para fuqaha, juga harus dipahami demikian. Ia tidak dapat dipisahkan dari konteksnya. Karena kendatipun memiliki aspek ilahiyah, karena diambil dari nash yang diwahyukan, dalam rumusannya melibatkan upaya pemikiran (*ijtihad*) mujtahid. Dari kerangka ini dapat dilihat arti penting kajian atas kondisi sosial (ekonomi dan politik), intelektual dan perkembangannya secara mendalam. Karena hal tersebut dapat membantu dalam menjelaskan pemikiran seseorang.

2.1.1 Kondisi Sosio-Politik

Kejayaan pemerintahan Islam, mulai menunjukkan kemundurannya menjelang abad pertengahan. Baghdad sebagai pusat pemerintahan tidak dapat mempertahankan serangan dari tentara Tatar (Jengis Khan) yang datang dari wilayah Timur dan serangan tentara Salib yang datang dari Barat. Serangan Tatar yang bergerak dari wilayah timur menundukkan satu persatu wilayah muslim sehingga pada tahun 656 H dapat menguasai Baghdad dan berhasil membunuh Khalifah Mu'tashim Billah. Sementara dari arah Barat tentara Salib berhasil memasuki wilayah Syam bahkan Bait al-Makdis.[22]

Kehancuran Baghdad tersebut bukan semata-mata karena serangan asing, tetapi juga terdapat sebab lain yang bersumber dari dalam. Kelemahan

---

[20]Nashr Abu Zaed, *Imam Syafi'i,* Terj. Khoirun Nahdliyyin. (Yogyakarta : LKiS, *Cet. I*, 1997), hlm. 107-112

[21]Anton Bakker, *Metodologi Penelitian Filsafat*. (Yogyakarta : Kanisius, *Cet. I,* 1997) hlm. 64

[22]Abd. Adzim Adb. Salam Syarifuddin, *Ibn Qayyim al-Jauziyah.* (Mesir: Maktabah Nahdloh), hlm. 30

daya tahan Baghdad yang disebabkan oleh banyaknya penyimpangan para birokrat dan munculnya negara-negara otonom yang berusaha melepaskan diri dari pemerintah Abbasiyah pusat, punya andil besar atas kehancuran Baghdad tersebut. Apalagi ternyata kelahiran negara-negara otonom tersebut, pada perkembangannya tidak dapat menghindar dari perselisihan yang tidak jarang dari mereka yang meminta bantuan kepada negara yang bukan Islam.[23]

Kondisi yang melanda Baghdad sebagai pusat pemerintahan Islam tersebut, mempunyai pengaruh yang nyata pada situasi sosial dan politik Damaskus. Hancurnya Baghdad menyebabkan Damaskus secara politis tidak lagi berada di bawah kekuasaannya, tetapi berada di bawah kekuasaan Mamluk Mesir. Namun walaupun operasional negara ada pada kekuasaan Mamluk, jabatan khalifah tetap dipegang dari kalangan Abbasiyah. Kebijakan ini sangat politis dan strategis, untuk dapat diterima kalangan luas yang masih memegang doktrin Sunni mengenai keharusan khalifah dari Quraisy. Suatu pandangan yang didukung oleh madzhab-madzhab hukum Sunni yang merupakan kelompok mayoritas.[24] Bentuk negara juga tidak mengalami banyak perubahan dari pemerintahan Abbasiyah. Sistem dan bentuk negara relatif sama. Pemerintah masih tetap menganut sistem Teokrasi, yang mendasarkan pada agama. Pemerintah juga secara umum masih menganut sistem Hukum Islam sebagai hukum formal yang berlaku (hukum positif).

Situasi politik yang tidak menentu dan ditambah dengan pertentangan antara pemimpin mempunyai dampak pada situasi sosial, budaya dan ekonomi. Ketenangan yang dahulu dimiliki masyarakat, berubah menjadi ketakutan, sebagai dampak dari peperangan yang terus-menerus, dan ekonomi mengalami krisis yang karenanya muncul kejahatan-kejahatan sosial.

Kekeruhan yang melanda wilayah muslim diperburuk dengan pertentangan antara penganut madzhab dan banyaknya ulama yang berpihak pada penguasa. Kebijakan politik yang diambil penguasa sebelum diberlakukan, dimintakan legitimasi dari para ulama, seperti kebijakan penarikan harta dari rakyat untuk biaya perang yang ditetapkan Dzahir Bybres. Di sinilah Penguasa seringkali melakukan intimidasi pada mereka yang tidak menyetujuinya. Al-Nawawi, salah satunya yang menolak memberikan legitimasi diusir dari tempat tinggalnya meskipun ulama lain keberatan. Ibn Shalahudin juga berkehendak mengusir Hanabilah dari wilayahnya. Penekanan yang dilakukan penguasa juga dialami Ibn Taimiyah dan Ibn Qayyim. Tindakan penguasa dan adanya penekanan pada masyarakat, menggugah sebagian masyarakat melakukan perlawanan untuk mewujudkan kemerdekaan dalam berpolitik dan berpikir.

---

[23]Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Madzāhib al-Islamy* (Dar al-Fikr Al-Araby) Jilid II, hlm. 637

[24]N. J. Coulson, *History of Islamic Law*. Terj. Yudian (Jakarta : P3M, *Cet. I*, 199), hlm 119

Ibn Qayyim walaupun bukan politikus praktis, tergolong ulama yang tidak terkooptasi oleh madzhab negara, bahkan dalam beberapa hal berseberangan dengan kebijakan negara. Pandangannya tentang kebebasan berfikir (*hurriyah)* merupakan agenda perjuangannya yang penuh resiko. Ia dipenjara karena konsekwensi dari fatwanya yang berseberangan dengan pandangan yang dominan.[25]

2.1.2. Kondisi Gerak Intelektual

Kondisi politik dan sosial masyarakat yang buruk yang terjadi hingga paruh kedua abad ketujuh, mempunyai pengaruh yang tak terhindarkan pada perkembangan pemikiran keagamaan yang masih tetap berputar pada tiga pilar pokok yang membentuk piramida. Titik puncak dari wilayah keilmuan diduduki kalam, dan dua pilar yang lain yaitu tasawuf dan fiqh. Filsafat dan science dalam arti luas seringkali luput dari perhatian ulama saat itu. Bahkan sering didengar adanya kecenderungan untuk mengutuk filsafat.

Damaskus, yang menjadi pusat intelektual pasca kehancuran Baghdad, tidak bisa lepas dari situasi global masyarakat muslim. Walau tidak selalu negatif dampak yang positif dirasakan di Damaskus, dengan semakin ramainya aktifitas intelektualnya.

Bukti menguatnya aktifitas intelektual ulama dapat dilihat pada berbagai madrasah, walaupun masih terbatas pada upaya pentarjihan dari berbagai pendapat ulama, pembelaan atas madzhab yang dipegangnya dan perumusan dasar-dasar metodologinya.

Madrasah sebagai pusat pergerakan intelektual, sebagian besarnya didirikan oleh penguasa. Ciri khusus dari aktivitas madrasah yang berkembang pada waktu itu ditandai dengan adanya indikasi pada afiliasi madzhab dan keterpakuan tekstual dan kajiannya didominasi oleh kajian fiqh, bahasa, dan tasawuf. Kajian filsafat tidak ditemukan pembahasannya pada madrasah-madrasah tersebut.

Perkembangan intelektual di Damaskus tersebut, diramaikan oleh banyaknya ulama Hambalian yang fanatis dan mempunyai semangat tinggi berasal dari dua jurusan, yaitu ahli hukum yang melarikan diri dari tentara Salib yang menguasai Yerussalem (1099) dan pengungsi dari Baghdad yang mendapat serangan Mongol.[26] Di antara para pengungsi tersebut terdapat Ibn Taimiyah yang kemudian dikenal sebagai pembaharu dan banyak berpengaruh pada pemikiran Ibn Qayyim.

Para ulama Damaskus tidak hanya berasal dari dalam tetapi juga ulama imigran, yang secara garis besar dapat dikelompokkan menjadi empat yaitu; pertama, ulama yang lahir di Damaskus, kemudian belajar dan terus menetap di

---

[25]Abd. Adzim Adb. Salam Syarifuddin, *Ibn Qayyim al-Jauziyah.* (Mesir: Maktabah Nahdloh) hlm. 59

[26]Montgomery Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam* (Jakarta : P3M), hlm. 187

situ. *Kedua*, ulama yang lahir di Damaskus, kemudian pergi ke tempat yang lain, belajar di luar Damaskus, dan kemudian kembali lagi. Kelompok ini sangat besar kemungkinannya terpengaruh oleh pemikiran luar. *Ketiga*, ulama yang datang ke Damaskus dan berhidmat di situ. Mereka datang ke Damaskus dalam keadaan sudah terkooptasi dengan pemikiran dan kondisi budaya daerah sebelumnya. Dan tentunya corak pemikiran yang di bawanya juga mempunyai warna pemikiran daerahnya. *Keempat*, Ulama yang datang dari luar kemudian belajar di Damaskus dan kembali ke daerah asalnya atau tempat lain. Mereka ini berjasa membawa corak pemikiran yang berkembang di Damaskus.

Gerakan intelektual di Damaskus pada masa itu diwarnai oleh polemik madzhab. Dominasi Hambalian mendapat perlawanan dari teolog-teolog Sunni dan Qodli Syafi'i. Isu pertama yang dituduhkan pada mereka adalah doktrin *antroformis* yang di alamatkan pada Ibn Taimiyah dan pengikutnya. Polemik lain di picu oleh serangan Hambalian terhadap aliran sufi Ahmadi yang dianggap menyimpang. Ibn Taimiyah juga menyerang filsafat tentang "Mengetahui Tuhan" dan kecenderungan mistik tentang "menyatu dengan Tuhan".[27]

Persoalan klasik yang terus diperbincangkan adalah berkaitan dengan wujud Tuhan, bagaimanakah eksistensi Tuhan? Berkaitan dengan hal tersebut Asy'ariah, Baqilani dan juga Ibn Qayyim menyatakan bahwa dengan memahami alam semesta manusia akan dapat menemukan tentang adanya Tuhan. Pemikiran semacam ini oleh Ibn Rusyd kemudian disebut dalil Koherensi. Mereka atau yang sefaham dengannya, walaupun menggunakan akal, Namun titik tekannya pada informasi wahyu. Akal di tempatkan pada posisi pembantu. Mereka menolak Mu'tazilah.

Selain persoalan kalam persoalan yang tidak kalah penting adalah persoalan tasawuf yang pada awalnya bukanlah gerakan yang ekslusif dan rumit, tetapi merupakan kesalehan moral. Namun pemikiran-pemikiran sufi mengalami perkembangan yang tak terkendalikan, dalam pengertian ortodok. Ajaran sufi yang dikembangkan oleh para sufi seperti Dzunun, al-Bastomi yang mengembangkan konsep ma'rifat (gnosis) dan kesatuan wujud, dianggap menyimpang dan mendapat perlawanan dari kaum ortodok. Pertentangan tersebut serupa dengan pertentangan Mu'tazilah dan Hambali. Kondisi ini menggugah sebagian ulama untuk mencari titik temu dari keduanya. Sintesa dari keduanya ini kemudian berhasil dirumuskan oleh al-Qusyairi dengan manifestonya "Syari'ah tanpa hakekat itu kosong dan hakekat tanpa syari'at itu batal". Kompromi ini kemudian mencapai puncaknya pada al-Ghazali.

Keberhasilan dan kebesaran al-Ghazali, bukan berarti menghentikan gerakan sufi theosofi. Gerakan ini kemudian mengembangkan theosofi monistik yang kerangka epitemologinya dirumuskan Ibn Arabi. Walaupun kandungan theosofi monistik ini sebenarnya ditolak oleh mayoritas teolog-teolog ortodoks.

---

[27]Montgomery Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam* (Jakarta : P3M) hlm. 189

Latar belakang seperti itu pulalah yang menjadi lapangan kritik dari Ibn Taimiyah dan muridnya Ibn Qayyim.[28] Polemik memang tidak berhenti di situ, karena pendapat Ibn Taimiyah pun pada gilirannya menuai kritik dari kalangan ulama yang lain.

Pada sisi yang lain praktek-praktek dan pembentukan konsep spiritual yang terperinci, yang menawarkan tuntunan menuju pertemuan dengan Tuhan, membentuk organisasi yang ekslusif dengan struktur dan praktek-praktek yang ekslusif pula. Gerakan-gerakan sufi tersebut bahkan, bukan melulu gerakan keagamaan tetapi banyak di antaranya yang merupakan gerakan protes terhadap tirani pemerintahan dan sekaligus berhadapan dengan ulama yang memback up pemerintah.

2.1.3. Situasi Perkembangan Hukum

Kodifikasi pada berbagai disiplin ilmu, yang dilakukan semenjak abad IV H, dan semakin besarnya pengaruh ijma' membawa pada penyempitan ruang ijtihad. Karena ruang ijtihad tertutup bagi masalah yang sudah ditetapkan dengan ijma'. Hal ini dapat dilihat dari ulasan-ulasan ulama yang membicarakan secara rinci persyaratan ijtihad, yang menetapkan bahwa hasil ijtihad tidak boleh bertentangan dengan ijma'. Dan karenanya disyaratkan pula bagi seorang yang akan melakukan ijtihad mengetahui ijma'. Pemikiran tersebut didasarkan pada hadis Nabi saw yang menjastifikasi tidak sesatnya ijma'.

Kodifikasi, disamping membawa manfaat yang sangat besar, juga membawa perpecahan atas berbagai madzhab dan adanya kecenderungan pembelaan yang fanatis pada madzhabnya. Situasi semacam ini dimanfaatkan oleh penguasa untuk menjaga "status quo" dengan upaya pembatasan kebebasan berfikir dengan menetapkan pengadilan-pengadilan madzhab. Hal demikian didukung pula oleh ketergantungan ulama pada pemerintah yang menyebabkan kesenjangan antara mereka dengan masyarakat.[29]

Munculnya isu tertutupnya pintu ijtihad pada abad X M, meskipun diwarnai oleh kepentingan-kepentingan politik, mempunyai dampak yang tidak sedikit pada menurunnya dinamika berpikir masyarakat muslim.[30]

Karya-karya ulama mujtahid dipandang sebagai nash yang tak dapat berubah (proses Taqdis). Kekaguman pada para imam madzhab menumbuhkan

---

[28]Fazlur Rahman, *Islam.* Terjemah Ahsin Muhammad. (Bandung: Penerbit Pustaka, 1997), hlm. 213

[29]Montgomery Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam* (Jakarta : P3M), hlm. 178-180

[30]Abdullah Anmed an-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah II* (Yogyakarta : LKiS), hlm. 10-11. Terdapat perbedaan pendapat di kalangan orientalis mengenai isu tertutupnya pintu ijtihad J. Schacht, Keer dan Coulson mengakui adanya isu tersebut. Tetapi pandangan mereka ditolak Feller. Menurutnya, pandangan Schacht dan peneliti yang lain yang mengakui tertutupnya pintu ijtihad, dianggap tidak mempunyai dasar referensi yang kuat. Feller, *Kontroversi Tertutupnya Pintu Ijtihad*. (Bandung : Hikmah, 1997), hlm.

perasaan inferioritas pada pemikir setelahnya sehingga mereka terpaku pada teks-teks yang sudah ada.[31] Para Qodli dalam memutuskan hukum banyak yang tidak lagi secara langsung merujuk pada sumber asli, tetapi berpegang pada pemikiran madzhab tertentu. Bahkan di Damaskus, seringkali ditemukan adanya campur tangan pemerintah terhadap Qodli dalam memutuskan perkara. Faruk, dalam banyak hal, sepakat dengan Coulson, tetapi ia menambahkan sebab lain yang lebih bersifat internal yaitu sebagai konsekwensi logis dari hilangnya kebebasan berpikir dan kesibukan masyarakat dalam kehidupan yang materialistik mengakibatkan kegiatan intelektual menjadi semakin lemah.

Kebangkitan kembali pemikiran tasawuf, yang terhenti oleh dominasi kaum ortodok, yang antara lain dikembangkan oleh al-Ghazali, yang lebih mengedepankan escatisme dari pada keterikatan aturan formalistik, juga mempengaruhi perkembangan fiqh yang banyak mengembangkan pendekatan normatif. Walaupun, sebagaimana Mun'in A. Sirri, belum ada penelitian yang mendalam tentang sejauh mana hubungan antara kemandegan fiqh dan bangkitnya tasawuf, namun argumen sejarah membuktikan hal tersebut.[32]

Salah satu implikasi dari persoalan tersebut di atas adalah munculnya kecenderungan untuk bertaqlid yang pada perkembangannya terformulasi dalam madzhab-madzhab fiqh. Oleh karena itu, kecenderungan bermadzhab lahir dan berkembang seiring dengan perkembangan sejarah umat Islam itu sendiri, bukan pengaruh Romawi semata, sebagaimana diduga oleh para orientalis. Madzhab yang pada periode awalnya cukup banyak dan bervariasi, pada perkembangannya mengalami penyusutan, dan akhirnya hanya terbatas pada beberapa madzhab. Bahkan di beberapa wilayah menyusut menjadi satu madzhab saja. Penyusutan jumlah madzhab ini mengundang pertanyaan yang mendasar yang menyangkut perkembangan politik dan intelektual, yaitu kenapa hal tersebut terjadi.

Perkembangan suatu madzhab, tidak dapat terlepas dari pengaruh politik dan sosial yang mendukungnya. Dari sudut pandang ini, suatu madzhab tidak lepas dari peran dan dukungan politik yang sedang berkuasa. Bertahannya madzhab-madzhab Sunni, yang memiliki bangunan metodologi yang kuat, tidak dapat lepas dari campur tangan penguasa. Karena bagi penguasa Abbasiyah, dan negara-negara otonom yang muncul kemudian, banyak yang ditopang oleh pemikiran Sunni, terutama dalam hal kekhalifahan yang menguntungkan penguasa. Dukungan penguasa terhadap madzhab tertentu juga tidak lepas dari adanya pertimbangan politik. Sikap pemerintah semacam ini di satu sisi dapat mendorong perkembangan suatu madzhab, tetapi di sisi yang lain memunculkan

[31]N. J. Coulson, *Hukum Islam Dalam Perspektif Sejarah.* (Jakarta : P3M), hlm. 95

[32]Mun'in A. Sirri, *Sejarah Sosial Hukum Islam* (Surabaya : Risalah Gusti, *Cet. II*, 1996) hlm. 131

persaingan antara pendukung madzhab yang berujung pada fanatisme dan seringkali terjadi koalisi antara agamawan dan penguasa.[33]

Persaingan antara madzhab ini cukup menyibukkan para ulama. Seringkali mereka, dalam melakukan pembelaan atas suatu madzhab dilakukan dengan menyudutkan madzhab yang lain. Pledoi (pembelaan) suatu madzhab tersebut dapat ditelusuri dalam kitab-kitab madzhab, seperti al-Hidayah, Nihayat al-Muhtaj, dan Muhgni. Rasyid Ridla, dalam mukadimah al-Mughni, membenarkan adanya fanatisme ini.[34]

Situasi seperti itu juga terjadi di Damaskus. Walaupun Qodli diangkat dari madzhab empat, Syafi'i, Hanafi, Maliki dan Hambali, yang semuanya berafiliasi pada madzhab Sunni, namun pada prakteknya yang memegang dominasi adalah masdzhab Syafi'i. Dominasi ini didukung antara lain oleh sistem pendidikan yang mengarah ke sana. Perlakuan tidak sama dialami oleh madzhab Hambali yang pada awalnya cukup membawa gerak dinamika pemikiran Islam, posisinya kian terdesak. Akibatnya banyak pemikir dari madzhab tersebut yang meninggalkan Damaskus.

Independesi pengadilan juga mengalami penurunan, yang disamping disebabkan oleh situasi taqlid yang semakin luas, juga disebabkan oleh naiknya banyak Qodli yang kurang kompeten yang hanya karena kedekatannya dengan penguasa. Sedangkan mereka yang mempunyai kelayakan banyak yang menolak menjadi Qodli. Penolakan yang didasarkan atas penilaian negatif terhadap penguasa dan kekhawatirannya akan pertanggung jawaban di akhirat (akhirat oriented). Disamping itu, seringkalinya pergantian Qodli sebagai akibat sering bergantinya penguasa yang membawa dampak yang kurang baik.

Yang patut dicermati dari perkembangan hukum di Damaskus adalah masuknya sistem hukum Jengis Khan. Undang-undang tersebut diberlakukan untuk kasus yang menyangkut wilayah Madzalim yang dilakukan oleh para amir ataupun kejahatan yang dilakukan oleh tentara. Pada saat itu walaupun tidak berlangsung lama, mulailah muncul benih-benih pemisahan antara kasus-kasus pidana dan kasus-kasus pelanggaran yang lainnya.

2.2. Riwayat Hidup Ibn Qayyim

2.2.1. Biografi Ibn Qayyim

Situasi yang kacau dan tidak menentu tidak selalu melahirkan generasi yang terbelakang, tetapi juga dapat melahirkan tokoh-tokoh penting yang berusaha melakukan perubahan. Ibn Qayyim, yang nama lengkapnya Muhammad bin Abi Bakar bin Sa'id bin Hariz al-Jauziyah adalah salah satu dari

---

[33]Diterapkannya kebijakan pemerintah Abbasiyyah untuk mendata pandangan teologi umatnya, *Mihnah*, yang banyak mengorbankan ulama Hanabilah, merupakan salah satu bukti nyata dari adanya keterlibatan politik dalam agama.

[34]Rasyid Ridlo dalam pengantar al-Mughni li Ibn Qudamah, *Al-Mughni.* Jilid I (Riyadl. Maktabah al-Haditsah, 1981) hlm. 18

mereka. Ia hidup dalam situasi yang chaos; pemerintahan yang tidak lagi merupakan pemerintahan dunia tetapi berbentuk negara-negara bangsa yang otonom; dan ruh taqlid dan fanatisme madzhab yang merata.[35]

Berdasarkan pendapat yang kuat, ia lahir pada tahun 691 H/1292 M dan wafat pada751 H/ 1350 M.[36] Dalam pemikiran theologi, ia lebih dikenal sebagai pemikir Hambalian (madzhab salaf) dan banyak dipengaruhi oleh pemikiran Ibn Taimiyah. Pengaruh Ibn Taimiyah yang mendalam nampak pada kegigihannya dalam menentang taqlid, dan perlawanannya terhadap filosof, Kristiani dan Yahudi.[37]

Sebagai orang yang mencintai ilmu, ia belajar dari berbagai ulama yang tidak terbatas pada satu madzhab (Hambali). Dari sekian banyak gurunya, Ibn Taimiyahlah, yang menurut sebagian peneliti, banyak mewarnai pemikirannya. Bahkan beberapa peneliti memetakannya sebagai penerus pemikiran gurunya tersebut. Pandangan demikian didasarkan pada adanya kesinambungan pemikiran antara keduanya.

Kesinambungan tersebut dapat dilihat dari perjuangannya dalam mengumandangkan kebebasan berpikir dan kembali kepada madzhab salaf (madzhab pemikiran yang dihubungkan dengan pemikiran teologi Ahmad bin Hambal). Keduanya juga sama-sama mempunyai pendirian yang tegas walaupun harus berhadapan dengan mayoritas dan dengan pemerintah. Suatu sikap yang membawa keduanya harus mendekam dalam penjara. Walaupun demikian bukan berarti Ibn Qayyim bertaqlid padanya, karena dalam banyak hal ia berbeda dengan gurunya. Perbedaan menonjol dapat dilihat dari kecenderungannya pada tasawuf.[38]

Kehebatannya dan kecintaannya dalam bidang ilmu disamping dapat dilihat dalam banyak karya tulisnya (akan dibicarakan kemudian) juga dapat dilihat dari kesaksian para ulama. Ibn Hajar, tokoh fiqh Syafi'i, mengatakan ia adalah orang yang mempunyai keluasan ilmu, mendalami khilaf dan madzhab salaf. Burhanuddin al-Zar'i, sebagaimana dikutip Ibn Rojab, mengatakan tidak ada seorangpun di bawah langit yang lebih luas ilmunya dari Ibn Qayyim. Komentar senada juga diberikan oleh al-Dzahabi dan Ibn Katsir. Beberapa komentar di atas walaupun ada yang terasa berlebihan, namun hal itu menunjukkan bahwa ia adalah orang yang mempunyai keluasan ilmu.

---

[35]Khudlari Bik, *Tarikh Tasyri' al-Islamy.* (Beirut : Dar al-Fikr, *Cet. VII,* 1981) hlm. 329

[36]Lebih lanjut lihat, *Dāirot al-Ma'ārif al-Islamy,* Juz I, hlm. 268; *The Ensiclopedia of Islam*, Juz VIII. Hlm. 822. Syarifuddin, *Ibn Qayyim Asruhu wa Manhajuhu.* hlm. 57, Ibnu Rojab*, Thabaqāt Hanābilah,* Juz II, hlm. 593. Ibnu Imad, *Syadarot adz-Dzahab* (Kairo, *Cet*. 1350 H), hlm. 168

[37] E. J. Brill Fist, *Encyclopedy Of Islam*. (London : E. J. Brill. Vol. VIII), hlm. 392

[38]Abd. Adzim Adb. Salam Syarifuddin*, Ibn Qayyim al-Jauziyah*. (Mesir: Maktabah Nahdloh) hlm. 89

Ibn Qayyim bukan hanya menguasai bidang fiqh, yang menjadi fokus pembahasan tesis ini. Ia juga ahli dalam bahasa, tasawuf, tafsir, ketabiban dan hadis. Keluasan ilmu yang dimilikinya dapat dilihat dari sejumlah karyanya.

2.2.2. Karya-karya Ibn Qayyim

Pemikiran seorang tokoh dapat dilacak melalui karya-karya tulisnya, baik yang ditulisnya sendiri maupun yang ditulis orang lain. Karena pemikiran seseorang di antaranya dituangkan dalam karya tulisnya. Di samping itu komentar murid, tokoh sebaya dan para rivalnya dapat melengkapi data untuk memahami pemikiran tokoh yang bersangkutan.

Karya Ibn Qayyim yang tidak kurang dari enam puluh judul dapat diklasifikasikan ke dalam beberapa disiplin ilmu yaitu Tasawuf, Kalam, Fiqh dan Ushul Fiqh, Hadist, Tafsir dan ulum al-Tafsir dan karya-karya ensiklopedik. Pengklasifikasian berdasarkan jenis materi, dan bukan kronologis penulisannya, dikarenakan sulitnya melacak tarikh penulisan dari kitab-kitabnya.

Pertama, Tasawuf, pandangan tasawuf Ibn Qayyim, dapat ditelusuri dari karya-karyanya yaitu, *Madārij as-Salikin*, suatu kitab syarah dari kitab *Manāzil as-Sāirin* karya Harawi, *Raudlah al-Muhibbin*, *Idat as-Shābirin, Fawāid, Dzakirah asy-Syakirin* dan *Nazhah al-Musytaqīm.*

Kedua, Ilmu Kalam. Sebagaimana telah dibicarakan, bahwa Ibn Qayyim dengan tegas melakukan perlawanan terhadap pandangan kaum Jahmiyah dan Mu'tazilah. Perlawanan tersebut dituangkannya dalam kitabnya *Shawā'iq al-Mursalah*, *Ijtima' al-Juyus al-Islamiyah ala Ghazwi al-Mu'athilah wa al-Jahmiyah*. Di samping dua kitab tersebut, ia juga menulis *Syifā al-'Alil*, yang membahas tentang qadla dan qadar hikmah dan *ta'lil, al-Kāfiah asy-Syāfi'ah fi al-Intishār li al-Firqah an-Nājiyah.*

Ketiga, Fiqh dan Ushul Fiqh. Dalam kaitannya dengan persoalan fiqh dan ushul fiqh, Ibn Qayyim menulis kitab *I'lām al-Muaqqi'in* yang terdiri dari empat juz. Kitab ini bukan hanya berbicara tentang fiqh, tetapi juga ushulnya. Menurut beberapa peneliti, kitab *I'lām* inilah karyanya yang terlengkap yang berbicara tentang fiqh dan ushulnya. Juz pertama dari kitab *I'lām* berbicara tentang landasan metodologi Hambali dan kritik atasnya. Juz dua berbicara tentang pandangannya mengenai fatwa sahabat, utamanya mengenai konsepsi fiqh sahabat umara yang dituangkan dalam Dustur Umar dan aplikasinya. Juz ketiga dibicarakan tentang perubahan fatwa yang dirumuskannya dalam suatu kaidah : *Taghayyur al-Fatwa bi at-Taghayyur al-Azminah wa al-Amkinah wan-niyat wal-awā'id.* Dan juz yang terakhir banyak berbicara tentang permainan hukum (Hilah). Karya lain yang cukup penting dalam bidang fiqh adalah *Thuruq al-Hukmiyah* yang secara khusus membicarakan tentang siyasah syar'iyah. Di samping dua karya tersebut juga menulis kitab lain dengan tema-tema khusus, seperti *al-Shalāt wa ahkamu Tarikhiha, Bayān ad-dalīl, an-Nikah al-Muharram* dan lainnya.

Keempat, Hadist. Tulisan Ibn Qayyim tentang hadist antara lain *Zad al-Ma' ād, Naqd al-Manqul wa al-Mahak al-Mumayyiz baina al-Mardūd wa al-Maqbūl* dan *Tib an-Nabawi.*

Kelima, Tafsir dan Ilmu Tafsir. Ibn Qayyim jauh sebelum al-Farmawi sudah memulai metode penulisan tafsir al-Maudlu'i, sebagaimana kitabnya *al-Tibyān fi Aqsām al-Qur'ān.* Metode ini juga dipakai dalam Amsal al-Qur'an. Ibn Qayyim juga menulis dengan metode tahlili yaitu tafsir al-Qayyim. Dalam bidang Ulum al-tafsir ia menulis kitab *Badāi'u al-Fawā'id.*

Keenam, Karya Ensiclopedic. Karya Ibn Qayyim yang membahas berbagai persoalan yaitu Miftah Dar al-Sa'adah, yang membicarakan berbagai masalah yang dibicarakannya secara umum.

2.3. Pokok-pokok Pemikiran Ibn Qayyim

Untuk dapat memahami pemikirannya secara baik, perlu dikaji lebih dahulu garis besar pokok-pokok pemikirannya (1) Kembali kepada madzhab salaf; (2) Kemerdekaan berpikir yang diwujudkan dalam keseriusannya membangkitkan semangat ijtihad; (3) Memahami ruh syari'ah.

2.3.1. Kembali kepada Madzhab Salaf

Madzhab salaf yang pernah dipopulerkan oleh Ahmad bin Hambal, menjadi kecenderungan pemikiran Ibn Qayyim utamanya dalam kalam dan dan tasawuf. Sebagaimana yang akan kita bahas, ia menolak pemikiran filsafat dan aliran wahdah. Kecenderungan tersebut tidak dapat dipisahkan dari pengaruh pemikiran Ibn Taimiyah. Untuk melihat hal tersebut dapat dikaji dari pemikirannya tentang kalam dan tasawuf

Pertama, pemikiran Kalam Ibn Qayyim. Pertanyaan mengenai bagaimanakah manusia menemukan Tuhannya, merupakan pertanyaan yang sangat mendasar yang senantiasa muncul dalam perjalanan sejarah manusia, selain persoalan tentang hakekat manusia, perbuatannya dan persoalan baik dan buruk.

Berkaitan dengan persoalan pertama (menemukan Tuhan), secara besar terdapat tiga aliran pemikiran yang berkembang di tengah masyarakat, yaitu aliran yang dikembangkan oleh para filosof Scolastik dan Mu'tazilah, aliran Wahdah yang melakukan pendekatan spiritual, yang dikenal dengan sebutan tasawuf heterodok, dan ketiga aliran salaf dan teolog ortodok yang lebih mengedepankan pendekatan tekstual.

Ibn Qayyim, sebagaimana gurunya, menolak pemikiran filsafat dan teolog rasionalis, dan pemikiran kaum Mulhidin yang mengakui wahdah. Ia mengajak masyarakat muslim untuk kembali kepada madzhab salaf. Pandangannya tersebut dipengaruhi oleh kuatnya kecenderungan para teolog yang didominasi oleh kecenderungan filsafat terlalu mengedepankan ta'wil dan para Mulhidin dan Wahdah, menurut Ibn Qayyim, terlalu mengedepankan intuisi dan terlalu berani pula dalam melakukan ta'wil. Tetapi tidak berarti Ibn

Qayyim sama sekali menafikan akal, karena sebagaimana akan kita lihat ia pun terkadang menggunakan logika.

Secara garis besar manhaj pencarian wujud Tuhan mempunyai kesamaan dengan pemikiran Sunni, seperti Asy'ari dan Baqilani. Ibn Qayyim mengemukakan dua jalan pencarian Tuhan yaitu akal dan fitrah. Dengan mengamati keserasian dan keharmonisan alam, akal dan fitrah sampai pada kesimpulan akan baharunya alam dan adanya sang Pencipta.[39] Pada sisi ini ia selaras dengan pemikiran Ibn Rusyd. Ia juga menggunakan silogisme dalam membuat penyimpulan walaupun pijakan awalnya berjalan dari nash. Dengan pandangannya tersebut ia menolak pandangan kaum Dahriyah, Zindik, Filosof dan Mulhidin yang menyatakan keabadian alam, yang secara lengkap dibicarakan dalam kitab *Ijtimā' al-Juyūs 'ala Raddi al-Mu'athilah* dan *kitab Shawā'iq.*

Mengenai sifat Tuhan pandangan Ibn Qayyim juga mempunyai keselarasan dengan faham Sunni, walaupun terdapat perbedaan mengenai jumlah sifat. Sifat Tuhan tidak terbatas tiga belas sebagaimana Asy'ariah, tetapi semua sifat-sifat sempurna, sebagaimana pandangan salaf dan Ibnu Taimiyah. Ia menolak pandangan Mu'tazilah, yang menurutnya meniadakan sifat. [40]

Selanjutnya, yang menjadi perdebatan di antara para ahli kalam, adalah dalam memahami ayat mutashabihat. Madzhab salaf berpegang pada pendirian bahwa Allah Maha Suci dari keserupaan dengan makhluk dan menolak ta'wil. Berbeda dengan pandangan Mu'tazilah yang menta'wilkan ayat dengan senantiasa menjaga kemahasucian-Nya.[41] Ibn Qayyim memperlakukan ayat-ayat mutasyabihat sebagaimana madzhab salaf yaitu *Tanzih* dan *Adam at-Ta'wil*. Menurutnya ta'wil menyebabkan fitnah dan megalirkan darah di antara kaum muslimin, seperti yang terjadi pada perang Jamal, Shiffin, fitnah Ibn Juber dan lainnya. Selain tinjauan Historis ia juga mengemukakan landasan normatif hadis firqah: "Umatku akan terpecah dalam tujuh puluh firqah. Semuanya masuk neraka kecuali satu yaitu yang berjalan pada dzahir syara' dan tidak menta'wilnya. [42]

Berkaitan dengan perbuatan manusia, Ibn Qayyim sependapat dengan gurunya, Ibn Taimiyah yang menyatakan bahwa manusia pada hakekatnya berbuat, memiliki kehendak dan kemampuan. Berpijak dari pandangannya tersebut Ibn Qayyim melakukan koreksi terhadap pandangan Mu'tazilah,

---

[39]Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Madārij Salikin baina Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'in* (al-Maror, Cet. I Juz I) hlm. 32-33; Lihat pula *Miftahu Dar al-Sa'adah wa mantsur al-Wilāyat al-Ilmi wa al-Iradah* dan *at-Tibyan fi Aqsam al-Qur'an.* (Beirut : Dar al-Fikr) hlm. 59-61

[40]Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal* Jilid I (Beirut : Dar al-Fikr) hlm. 116. Ash-Shabuni, *Aqidat as-Salaf.* hlm. 813.

[41]Ibn Khaldun, *Mukadimah.* (Beirut: Dar al-Fikr) hlm. 405

[42]Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muaqi'in*. (Beirut : Dar al-Fikr) Juz III. hlm. 467-470. Lihat juga kitabnya, *Madarij Shalikin, Showa'iq dan Kafiyah Syafiyah* karya Ibn Qayyim

Jabariah dan Asy'ariah. Mu'tazilah menurutnya menafikan kekuasaan Allah atas perbuatan hamba-Nya dan Jabariah menafikan sama sekali kehendak manusia dalam berbuat. Sedangkan faham Asy'ariah dianggapnya sejalan dengan Jabariah kecuali pandangan al-Juwaini.[43]

Persoalan selanjutnya yang cukup menyibukkan hati dan pikiran adalah tentang baik dan buruk. Mu'tazilah berpendapat, bahwa keduanya merupakan "sifat dzati" dari perbuatan manusia. Jujur, pemberani, dermawan, merupakan perbuatan baik, sebaliknya bohong, pengecut, kikir adalah perbuatan jelek. Syara' memerintahkan untuk mengerjakan sesuatu atau melarangnya karena ada kebaikan atau kejelekan dalam perbuatan tersebut. Atas dasar pertimbangan tersebut, Mu'tazilah berpendapat bahwa manusia terkena taqlif sebelum datangnya syara' karena berpegang pada akal.[44] Berbeda dengan Mu'tazilah adalah Asy'ariah. Golongan ini berpendapat bahwa baik dan buruk tergantung pada penetapan syara'. Keduanya bukan sifat yang melekat pada esensi perbuatan, tetapi karena ada semata-mata adanya perintah ataupun larangan syara'.[45]

Al-Maturidiyah mencoba melakukan sintesa dari keduanya. Menurutnya, baik dan buruk itu bersifat dzati dan akal dapat menemukannya. Namun keterkaitan keduanya dengan pahala atau siksa terikat dengan syara'. Pendapat al-Maturidiyah tersebut sesuai dengan pendapat Ibn Qayyim. Ia menganggap batal pendapat Mu'tazilah maupun Asy'ariyah, sebagaimana yang diuraikan dalam *Miftah Dar as-Sa'adah, Madarij Salikin, Syifa al-'Alil* dan *Tuhfah*.

Yang benar, yang tidak menimbulkan pertentangan, bahwa baik dan buruk adalah sifat yang dzati sebagaimana manfaat dan madlarat tetapi tidak terkait dengan pahala ataupun siksa kecuali dengan perintah ataupun larangan syara'. Sebelum datangnya syara' tidak ada perbuatan jelek yang mendatangkan siksa. Allah tidak menyiksa kecuali setelah mengutus rasul. Maka sujud pada berhala, bohong, dzalim dan perbuatan-perbuatan keji, semuanya adalah kejelekan, sedangkan siksa atas semua itu disyaratkan dengan syara'.[46]

Kedua, Pemikiran tasawwuf Ibn Qayyim didasarkan pada sumber pokok yaitu nash al-Qur'an dan Hadits, pemikiran tashawwuf Ibn Taimiyah, para sufi terdahulu seperti al-Junaidi, Dzunnun, Sufyan Tauri al-Busthami dan lainnya. Pemikiran tasawuf Ibn Qayyim masih tergolong ortodok karena keterikatannya pada landasan nash dan menolak kaum wahdah yang dianggapnya sebagai kaum Mulhidin. Berikut ini adalah beberapa prinsip-prinsip tasawufnya :

---

[43]Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Syifa al-Alil*. hlm. 49-50, 53, 112.

[44]Ahmad Amin, *Dluha Islam.* (Beirut : Dar al-Fikr) Juz III. hlm. 47-49

[45]Ahmad Amin, *Ibid*, hlm. 48

[46]Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Madarij as-Salihin*. Juz I, hlm. 127, *Miftah Dar as-Sa'adah*. (Beirut : Dar Ilmy al-Islamy) Juz II, hlm. 42.

1) Ibn Qayyim tidak mengakui adanya tertib maqamat. Menurutnya kalau orang memasuki Islam dan memeganginya berarti ia memegangi yang dzahir dan yang bathin.
2) Ibn Qayyim membedakan tingkat pengetahuan seseorang menjadi Ilmu Yaqin, 'Ainul Yaqin dan Haq Yaqin. Perbedaan antara Ilmu Yaqin dan Ainul Yaqin seperti perbedaan antara berita orang yang jujur dengan melihat secara langsung. Sedangkan yang ketiga di atas keduanya.
3) Fana : adalah fana dalam syahadah pada selain-Nya. Ia menolak bentuk fana yang mempunyai kecenderungan Wahdah.
4) Ma'rifat adalah hidupnya hati. Ia menggambarkan: "Apabila dalam hati terdapat dua kekuatan yaitu kekuatan ilmu dan tamyiz (membedakan yang satu dengan lainnya) dan kekuatan iradah dan cinta. Sempurnanya hati adalah dipergunakannya hati untuk menemukan kebenaran dan membedakan yang hak dengan yang batal, dan digunakannya kekuatan iradah dan mahabbah untuk mencari dan mencintai yang haq dan mendahulukannya."[47] Selain hidupnya hati untuk mencapainya harus diperhatikan hal hal berikut; kebahagiaan hati dalam beribadah, bersihnya manusia dari kecenderungan jasmaniah, zuhud dari dunia dan cinta akhirat dan meletakkan prinsip-prinsip akhlak yang meliputi menjaga prestise bersama dirinya, menjaga prestise dengan sesama makhluk dan dengan Tuhannya.

2.3.2. Kemerdekaan Berpikir

Seruan Ibn Qayyim yang mendapat tantangan luas, bahkan dari pemerintah adalah ajakannya untuk kembali pada kebebasan berpikir (ijtihad) dan menolak taklid. Pandangannya tersebut didasari oleh asumsi bahwa tidak boleh dalam suatu masa terdapat kekosongan mujtahid. Ia merujuk pada hadist Nabi yang menyatakan bahwa pada setiap seratus tahun Allah akan mengutus seorang *Mujaddid*.[48] Dalam hal ini Ibn Qayyim tidak sendirian. Ahmad bin hambal dan Hanabilah sependapat dengan pandangan tersebut [49]

Konsekwensi dari pandangan tidak boleh adanya kekosongan mujtahid adalah pintu ijtihad tetap terbuka. Tertutupnya pintu ijtihad bertentangan dengan pandangan di atas. Di samping bahwa penutupan pintu ijtihad tidak dapat dibuktikan kebenarannya secara autentik, juga ditolak oleh para ulama. Dapat ditelusuri pernyataan ulama yang tidak sependapat dengan isu tertutupnya pintu ijtihad. As-Suyuthi, Syafi'iah, menyebutkan bahwa ijtihad hukumnya fardu kifayah, oleh karenanya secara syara' tidak boleh ada kekosongan masa dari Mujtahid. Asy-Syaukani, Wahbah Zuhaili dan pemikir kontemporer seperti Fazlur Rahman, memiliki pandangan yang sama.

---

[47]Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Ighasat Lahfan min Maqayid asy-Syaithon.* hlm. 13
[48]Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muaqi`in.* (Beirut : Dar al-Fikr) Juz IV. Hlm. 212
[49]Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh.* hlm. 392

Kendatipun secara teoritik, isu penutupan pintu ijtihad, tidak dapat dibuktikan karena beberapa alasan tersebut, namun dalam realitasnya terjadi penurunan kegiatan berpikir dan lambat laun menuju pada keadaan statis. Pemikiran yang dinamis dan kreatif yang begitu tinggi yang terjadi pada era sebelumnya mengalami kemandegan. Semangat berijtihad bergeser pada kecenderungan taqlid dan membentuk madzhab-madzhab yang pada wilayahnya masing-masing, mempunyai pengikut dan pendukung yang fanatik. Kefanatikan pengikut madzhab yang begitu besar terkadang mendorong sebagian orang untuk mentakwilkan nash, apabila berbeda dengan pandangan madzhabnya. Al-Karkhi dalam hal ini menuliskan "tiap -tiap ayat yang berbeda dari golonganku harus ditakwilkan atau di nashkh, begitu juga hadist". Kondisi fanatik juga diulas al-Alusi dalam mengetengahkan polemik tentang *quru'.*

Realitas seperti itu mendorong Ibn Qayyim melakukan gerakan berpikir bebas dan memberantas taqlid, yang menurutnya dibedakan menjadi tiga :

Pertama, taqlid yang diwajibkan. Hal tersebut diperkenankan bagi seseorang yang telah mencurahkan usahanya untuk memahami hukum Allah, tetapi persoalan tersebut belum dapat dipecahkannya, maka ia harus mengikuti pendapat orang yang betul-betul credibel. Imam Syafi'i, ulama yang pertama kali merumuskan ushul fiqh dan pandangannya dijadikan madzhab oleh pengikutnya, juga sesekali taqlid pada pendapat sahabat. Dalam beberapa hal Syafi'i mengikuti pendapat Umar. Hal yang sama dilakukan Malik bin Anas, Hanafi dan yang lainnya.[50] Sikap demikian bukanlah tercela tetapi terpuji dan harus diakui oleh seorang alim. Orang tidak dapat menutup mata dari kebenaran yang datang dari orang lain.

Kedua, taqlid yang diperbolehkan yaitu taklid yang dilakukan orang yang dalam kondisi darurat . Pada dasarnya seseorang tidak boleh menerima pendapat orang lain kecuali dalam kondisi darurat.

Ketiga, adalah taqlid yang diperangi (diharamkan) Ibn Qayyim. Hal ini mencakup tiga hal; 1) berpaling dari ayat Allah dan sedang menganggap cukup berpegang pada nenek moyangnya; 2) Taqlid kepada seseorang yang tidak diketahui kelayakannya; 3) mengikuti pendapat yang jelas-jelas keliru dari segi dalil. Taqlid dalam pengertian tersebut, bukan hanya dikecam oleh Ibn Qayim tetapi juga oleh ulama salaf dan para imam madzhab.[51]

Kecaman Ibn Qayyim terhadap taqlid didasarkan pada beberapa alasan.

1. Para sahabat, Tabi'in dan para Imam, tidak bertaqlid pada sesamanya. Indikator dari hal tersebut adalah terjadinya perbedaan pendapat di antara mereka. Mereka menggunakan pikirannya untuk menetapkan hukum dari sesuatu yang tidak dijelaskan dalam nash.

---

[50]Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muaqi'in.* (Beirut : Dar al-Fikr) Jilid II, hlm. 343-344

[51]Muhammad bin Ali bin Muhammad al-Syaukani, *Irsyad al-Fukhul* (Surabaya: Ahman bin Salim bin Nabhan, *Cet. I*) hlm. 249

Indikator lain terlihat dari pernyataan para imam. asy-Syafi'i memberikan perumpamaan, mereka yang mencari ilmu tanpa hujjah diumpamakan dengan orang yang memikul setumpuk kayu yang di dalamnya terdapat ular yang siap mematuk. Perumpamaan tersebut cukup jelas menunjukkan bahayanya orang taqlid. Sebagian yang lain menolak untuk di taqlidi.[52]

2. Sesuatu yang merupakan kewajiban syara' berarti larangan kebalikannya. Karena sesuatu yang kontradiktif tidak mungkin bersatu.
3. Dalil yang ketiga merupakan jawaban dari para pendukung taqlid mengajukan argumentasi dengan firman Allah "Bertanyalah pada ahlu adz-Dzikri kalau engkau semua tidak tahu." Perintah tersebut oleh pendukung taqlid dibuat hujjah keharusan taqlid. Pandangan tersebut dibantah oleh Ibn Qayyim. Menurutnya lafadz ad-Dzikr di situ bermakna Al-Qur'an dan Sunnah. Asy-Syaukani sependapat dengan Ibn Qayyim dengan menyatakan bahwa yang dimaksud adalah bertanya tentang hukum Allah bukan pendapat seseorang.
4. Ibn Qayyim menolak tuduhan bahwa sahabat Umar bertaqlid pada Abu Bakar, seperti yang termuat dalam hadis "Dari Sya'bi, Abu Bakar berkata, tentang kalalah; "saya telah memutuskan hukumnya, kalau itu benar maka datangnya dari Allah dan kalau salah datangnya dari saya dan Syaithan……" "Umar bin Khattab berkata saya malu pada Allah untuk berbeda dengan Abu Bakar." Hadist tersebut oleh Ibn Qayyim dipahami sebagai pendorong melakukan ijtihad, berbeda dengan pendukung taqlid yang menganggapnya hadist yang menganjurkan taklid.

Dari pembahasan tersebut terlihat jelas, ide dasar yang ingin dikembangkannya mengenai kebebasan berpikir. Siapapun berhak untuk melakukan penggalian langsung dari nash, mengkaji kembali bahkan menguji kebenaran pendapat para mujtahid sebelumnya. Namun karena dalam

---

[52]Di riwayatkan dari Malik bin Anas "saya adalah manusia yang bisa keliru dan benar, maka lihatlah pendapatku. Apabila sesuai dengan Kitab dan Sunnah ambillah dan jika tidak sesuai tinggalkanlah. Muhammad bin Ali bin Muhammad al-Syaukani, *Irsyad al-Fukhul* (Surabaya: Ahman bin Salim bin Nabhan, *Cet. I*) hlm. 267. Selain Malik juga dinyatakan oleh Abu Hanifah, Asy-Syafi'i dan Ahmad bin Hambal.

- Abu Hanifah mengatakan "Kalau ucapanku menyalahi Kitab Allah dan Khabar Rasul maka tinggalkanlah ucapanku".
- As-Syafi'i mengatakan : Perumpamaan orang yang yang mencari ilmu tanpa hujjah, seperti pencari kayu bakar yang menopang seikat kayu yang di dalamnya terdapat ular berbisa yang siap mematuk sedangkan ia tidak mengetahuinya. Dikatakan pula Jika hadist tersebut shohih maka itulah madzhabku.
- Ahmad berkata : Janganlah bertaqlid kepadaku, pada Imam Malik, Ats-Tsaury, dan Auza'i, tetapi ambillah dari mana ia mengambil hujjah. Abd. Hamid Hakim, *Al-Bayan.* (Jakarta : Bulan Bintang) hlm 170

realitasnya, tidak semua orang mampu melakukan ijtihad langsung dari nash, Ibn Qayyim memberikan batas minimal untuk tidak terjatuh pada lembah taqlid, yaitu mengambil suatu pendapat dengan hujjahnya.

2.3.3. Memahami Ruh Syari'at

Bagian yang penting dari pemikirannya, yang mendapat perhatian khusus dalam berbagai tulisannya, adalah yang berkaitan dengan ajakannya untuk memahami ruh agama dan tidak terbatas pada bentuk-bentuk lahirnya saja. Pemikiran ini dapat ditelusuri terutama dalam ulasan-ulasannya tentang syari'ah (hukum). Konsepsinya tentang perubahan fatwa, yang secara khusus dibacarakan dalam *I'lam al-Muaqi'in,* dan juga karya-karya fiqh lainnya menggambarkan hal tersebut.[53] Abdul Adzim, menyebutkan beberapa hal yang yang menunjukkan perhatian Ibn Qayyim pada ruh syari'ah, seperti: seorang saksi yang jujur sudah dianggap cukup untuk suatu pembuktian,[54] pengaruh niat terhadap akad dan sesuatu yang terkait,[55]kemerdekaan pelaku akad,[56]menjaga hak dua orang yang berhutang piutang, [57]dan memperhitungkan amal perbuatan fudluli.

Ibn Qayyim menghitung-hitung perbuatan seseorang pada milik orang lain selagi dalam bingkai maslahah. Orang yang melihat seekor kambing milik orang lain akan mati, kemudian dipotong tanpa seizin pemiliknya karena takut tersia-sia, atau orang yang melihat banjir di rumah orang lain, atau orang yang melihat percikan api di rumah tetangganya, maka ia boleh mendobrak pintu karena takut kebakaran.[58]

Pandangannya tersebut didasarkan tujuan umum ditetapkannya syari'ah yaitu mewujudkan kemaslahatan dengan menarik kemanfaatan dan menolak bahaya baik secara individu maupun sosial. Hal ini dapat dibuktikan secara nyata dan melalui pengamatan terhadap ketentuan hukum yang *kulli* dan *juz'i*. Oleh karena itu, sebgaimana Muhammad Abu Zahrah, hukum Islam diarahkan pada tiga hal, yaitu membersihkan hati, menegakkan keadilan didalam masyarakat Islam dan kemaslahatan.[59]

Pemikiran mengenai *Maqasid Syari'ah*, bukan hal baru. Walaupun belum terumuskan secara baku, benih pemunculannya dapat ditemukan sejak periode awal. Pengumpulan Qur'an menjadi satu mushaf yang dilakukan pada masa Abu Bakar, didasarkan atas pertimbangan maslahah.[60] Kebijakan Abu Bakar tersebut, menurut Syatibi, merupakan bukti awal dari pengambilan

---

[53] Ibn Qayyim, *I'lam al-Muaqi'in,* Juz III, hlm. 14-15
[54] Ibn Qayyim, *Thuruq al-Hukmiyah,* hlm. 11-12
[55] Ibn Qayyim, *I'lam al-Muaqi'in,* Juz III, hlm. 91
[56] *Ibid,* Juz II, hlm. 32
[57]*Ibid,* Juz III, hlm. 304
[58] *Ibid,* Juz III, hlm. 19
[59] Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, hlm. 364-366
[60]*Ibid,* hlm. 281

hukum dengan cara *istishlah* (menggunakan pertimbangan maslahah).[61] Cara yang sama dan bahkan lebih radikal dilakukan Umar bin Khatab. Ia bahkan tidak hanya mengambil hukum dengan cara *istishlah* untuk yang tidak ada hukumnya, tetapi juga berani mengambil keputusan hukum yang secara tekstual bertentangan dengan dzahir nash. Banyak contoh ketetapan hukum Umar yang kontroversial yang pertimbangan hukumnya didasarkan pada pertimbangan maslahah. Fatwa Umar ini, sebagaimana akan dibicarakan di belakang, mendapat perhatian yang cukup serius dari Ibn Qayyim. Tidaklah berlebihan kalau pemikiran hukumnya banyak di ilhami oleh pemikiran hukum Umar.

Contoh dari kebijakannya adalah tidak dilaksanakannya potong tangan, yang secara jelas ditegaskan dalam Al-Ma'idah : 38. Keputusan tersebut bukan berarti Umar mengabaikan ayat tersebut, tetapi justru berupaya untuk dapat menerapkan spirit dari ditetapkannya potong tangan pada ayat tersebut. Terdapat pertimbangan-pertimbangan yang memaksa untuk tidak melaksanakan ketetapan tersebut, yaitu situasi paceklik. Hal yang sama dapat dilihat pada kebijakan Umar yang lain seperti tidak diberikannya bagian muallaf yang ditegaskan dalam at-Taubah : 60 dan tidak dibagikannya rampasan perang pada tentara yang dinashkan dalam Al-Qur'an al-Hasyr : 59.[62]

Di kalangan imam madzhab, Imam Maliklah yang dikenal menggunakan *maslahah mursalah.* Ulama madzhab yang lain yang tidak menyebut maslahah mursalah sebagai landasan pengambilan hukum, pada hakekatnya juga menggunakan pendekatan maslahah. Ahmad bin Hambal, menurut Syatibi, pada hakekatnya tidak berselisih dalam menggunakan maslahah mursalah, hanya saja dengan ungkapan yang lain yaitu qiyas dalam pengertian yang luas. Abu Zahrah dengan tegas menyatakan bahwa Hanabilah menganggap maslahah sebagai dasar istimbath, dan mereka menisbatkannya pada Ahmad bin Hambal.[63]

Al-Syafi'i, yang dianggap menolak konsep maslahah mursalah, juga dalam beberapa hasil pemikirannya tidak lepas dari pertimbangan maslahah, yang diterapkan dalam metode qiyas. Ada dua alasan yang mendukung pendirian tersebut, pertama anggapan yang menyatakan bahwa al-Syafi'i menolak maslahah tidak dapat dibuat hujjah, dan yang kedua pendirian Syafi'i tersebut dapat dilacak dari riwayat para penerusnya. Al-Jurjani meriwayatkan bahwa Syafi'i memperbolehkan berpegangan dengan maslahah yang disandarkan pada keumuman syara'.[64]

---

[61] Muhammad Said Ramdlan al-Buthi, *Dawabit al-Maslahah.* hlm. 357. Syatibi, *Al-I`tishom* (Mesir: Dar al-Tsaqafah al-Islamy) hlm. 110

[62] Muhammad Yusuf Musa, *Tarikh Fiqh al-Islami.* (Kairo : Dar al-Kitab al-Araby, 1959), hlm. 55-74

[63] Muhammad Abu Zahrah, *Ibn Hambal.* hlm. 297

[64] Ahmad Al-Jurjani, *Takhrij al-Furu' 'ala al-Ushul.* (Muassassat al-Risalah) hlm. 164-171. Syatibi*, Al-I`tishom.* Jilid II hlm. 112

Secara garis besar terdapat tiga kecenderungan ulama terhadap maslahah. *Pertama,* kecenderungan ulama yang menolak validitas *maslahah mursalah,* seperti Amidi (w. 631 H) pengikut Maliki Ibn Hajib (w. 646 H). Mereka menerima maslahah hanya kalau didukung oleh teks. *Kedua* kecenderungan yang dinishbatkan pada al-Izz Ibn Abd Salam yang mengarah pada tasawuf (interpretasi sufistik). Ia membagi maslahah dan mafsadah ke dalam duniawi dan ukhrawi. Yang pertama diketahui dengan akal dan yang kedua dengan naql. Tingkatan maslahah, kemudian dibedakan berdasarkan siapa yang mengetahuinya. Level tertinggi adalah maslahah yang diketahui oleh para auliya' dan yang paling rendah yang diketahui orang awam. Disinilah nampak warna sufistik dari pemikiran Izz. Ia juga membedakannya berdasarkan yang menghaki menjadi dua pula. Pertama, yang berkaitan dengan hak Allah yang meliputi tiga hal; a) hak murni kepada Allah seperti ma'rifat (gnosisisme). b) yang meliputi hak Allah dan manusia, seperti zakat, dan c) yang menyangkut hak Allah, makhluk dan umum. Kedua, yang menyangkut hak manusia yang meliputi a) hak tehadap dirinya, b) hak terhadap sesama, dan c) hak terhadap hewan.[65]

Ibn Taimiyah dan Ibn Qayyim mengembangkan kecenderungan kompromistik yang mengupayakan pencarian jalan tengah antara yang menolak dan yang menerima maslahah secara ekstrem, yang dicirikan oleh dimensi filsafat dan etik.[66] Ibn Taimiyah mengakui bahwa syari'ah tidak bertentangan dengan maslahah, tetapi ketika akal manusia menemukan maslahah dalam persoalan yang tidak ditegaskan dalam nash, maka hanya ada dua kemungkinan, tidak ditemukannya teks secara pasti, atau peneliti tidak meneliti maslahah secara tuntas.[67] Ibn Taimiyah dalam hal ini menolak baik pendapat Mu'tazilah yang mewajibkan bagi Tuhan untuk memberi perintah yang baik dan Jabariyah yang menolak maslahah. Ibn Taymiyah memecahkan persoalan ini dengan menganalisa pengertian iradah. Kehendak Tuhan dibedakan menjadi dua jenis *iradah asy-Syar'iah al-Diniyah* dan *Iradah al-Qadarah al-Kauniyah.* Upaya kompromi juga dilakukan Ibn Qayyim, yang kemudian disebut dengan Siyasah Syar'iyah. Pertimbangan maslahah cukup penting untuk memahami kewajiban-kewajiban hukum, penalaran dan pengembangannya. Ia mengakui validitas illah pada perintah Tuhan, di mana pemikiran manusia diberi hak untuk menjabarkannya.

Kecenderungan lain dikembangkan Najmuddin al-Tufi (716/1316). Penjabarannya mengenai maslahah dinilai radikal dan bahkan terkesan melampaui nash. Maslahah menurutnya merupakan masalah yang prinsip yang

---

[65] Izzudin Ibn Abdi Salam, *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah) Vol. I hlm. 10

[66] Asafri, *Konsep Maqasid Syari'ah*. hlm. 59-60

[67] Ibn Taymiyah, *Majmu' al-Rasa'il wa al-Masa'il.* (Kairo: Matba' Manar. 1349 H) Vol. V, hlm. 73

melatar belakangi syari'ah dan mengalahkan metode lain. Keradikalan konsep maslahahnya, tampak pada kaidah yang dirumuskannya "kalau terjadi pertentangan antara maslahah dan nash, maka yang dimenangkan maslahah".[68] Walaupun pada analisis finalnya al-Tufi juga tidak dapat betul-betul meninggalkan nash. Karena al-Tufi juga tetap menganggap maslahah dalam perspektif empat sumber hukum tradisional.[69]

Penelitian terhadap maslahah terus dikembangkan dan mengalami reformulasi tidak terkecuali pemikir kontemporer. Terdapat beberapa nama yang tergolong ulama modern dan kontemporer yang mempunyai perhatian yang intens terhadap kajian maslahah. Mereka tersebut antara lain Muhammad Abduh, Rasyid Ridlo, Subhi Mahmasani, Abd Razak, Wahbah Zuhaili, Abd Wahab Khalaf, Ma'uf Dwalibi, Muhammad Salabi dan Mustafa Abu Zaid. Di Indonesia juga terdapat nama-nama Hashbi al-Siddiqy, Ibrahim Husen, Hazairin, Munawir Sadzali dan tokoh-tokoh lain yang sepaham. Pemikir muslim modern tersebut menggap maslahah sebagai suatu prinsip dalam menginterpretasikan hukum yang karenanya merupakan prinsip perubahan, dinamis dan adaptabilitas.

[68] Najmuddin at-Tufi, *Syarah Arba'in,* lampiran tulisan Musthafa Zaid, *Maslahah at-Tufi.* hlm. 121

[69] Khalil Mas'oed, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial,* hlm. 175

BAB III
KONSEP FATWA

3.1. Kedudukan Fatwa Dalam Hukum Islam

Produk hukum Islam sebagai hasil dari ijtihad ulama tidak lepas dari empat hal yaitu; rumusan-rumusan fiqh yang terkodifikasi dalam kitab-kitab fiqh, keputusan pengadilan, fatwa dan perundang-undangan yang berlaku pada suatu negara. Walaupun semuanya mempunyai kesamaan, tetapi masing-masing mempunyai kekhasan.[70]

Fatwa adalah penyampaian ketetapan-ketetapan agama, baik terkait dengan hukum atau lainnya, sebagai tanggapan atas permasalahan yang dihadapi masyarakat. Seperti fatwa tentang bunga bank, hukumnya presiden wanita, fatwa MUI yang menyikapi paha ayam import dan lainnya. Oleh karena itu sifatnya lebih khusus dari ijtihad. Ijtihad adalah istimbat hukum dari dalilnya baik untuk dirinya maupun orang lain, sudah terjadi peristiwa ataupun belum yang produknya disebut fiqh. Sedangkan fatwa disampaikan berkaitan dengan sesuatu yang telah terjadi yang membutuhkan penyelesaian hukum.

Walaupun demikian fatwa tidak dapat dipisahkan dengan fiqh, karena yang satu merupakan proses dan yang kedua adalah penyampaian hasil ijtihad kepada orang yang meminta fatwa.[71] Jadi terdapat hubungan timbal balik antara keduanya. Fiqh disatu sisi perperan sebagai rujukan praktis dari fatwa dan pada sisi yang lain fatwa apabila disistematisasi merupakan fiqh itu sendiri.[72]

Karena sifat fatwa merespon persoalan yang diajukan maka sifatnya kasuistik dan dinamis walaupun isi fatwa sendiri belum tentu demikian. Fatwa bukan sekedar kajian yang bersifat teoritis tetapi lebih bersifat fungsional. Mufti dalam memutuskan fatwa bukan semata-mata melihat ketentuan-ketentuan hukumnya saja tetapi juga memandang realitas persoalan dan kondisi orang yang meminta fatwa. Oleh karena itu, untuk dapat memberikan fatwa yang dapat diterima (shahih) baik dari segi materi maupun kerangka aplikasinya, pemberi fatwa dituntut memiliki kompetensi dalam melakukan ijtihad dan dituntut pula memiliki kemampuan dalam memahami realitas persoalan dan kondisi masyarakat yang meminta fatwa.[73]

Fatwa, walaupun perumusannya terkait dengan kebutuhan orang yang membutuhkan (*mustafti*), sifatnya tidak mengikat dan tidak mempunyai daya

---

[70] Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad*. (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, *Cet. II*, 2000), hlm. 91

[71] Salam Madzkur, *Al-Qadla fi al-Islam*, (Dar al-Nahdlah al-Arabiyah), hlm. 135-137; Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh,* (Mesir: Dar al-Fikr al-Araby), hlm. 401

[72] Cik Hasan Bisri, *Model Penelitian Fiqh*. (Jakarta Timur: Kencana, Edisi I, 2003), hlm. 5

[73] Muhammad Abu Zahrah*, Tarikh al-Madzahib al-Islamiyah,* (Mesir : Dar al-Fikr al-Araby), hlm. 340

paksa. M*ustafti* memiliki kebebasan untuk melaksanakan fatwa atau tidak. Seorang mufti juga dapat merubah dan membatalkan fatwanya. Pada aspek ini fatwa berbeda dengan keputusan pengadilan yang memiliki sifat mengikat untuk dilaksanakan, bersifat tetap dan tidak dapat secara bebas untuk diubah dan dibatalkan. Sifat mengikat ini dapat dilihat dari sikap Umar bin Khattab dalam masalah waris musytarakah. Beliau menyatakan "Itu keputusanku dahulu dan ini keputusanku sekarang".[74] Pernyataan tersebut menegaskan bahwa apa yang telah diputuskan tetap berlaku walaupun ijtihad Umar sendiri berubah. Perubahan atas keputusan pengadilan dapat terjadi hanya ketika bertentangan dengan nash atau bukti yang sharikh bukan dengan ijtihad.

Sifat tidak mengikat dari fatwa, menimbulkan beberapa konsekwensi di antaranya adalah kemungkinan meminta fatwa lebih dari satu orang dan memintakan fatwa baru kalau ternyata peristiwanya terulang.

Berkaitan dengan permasalah pertama terdapat khilaf dikalangan ulama apabila fatwa yang disampaikan oleh beberapa mufti tersebut berbeda. Sebagian ulama berpendapat bahwa mustafti (orang yang meminta fatwa) harus mengambil fatwa yang lebih berat karena itu yang lebih hati-hati. Gambarannya kalau fatwa yang diterima ada yang menyatakan haram dan yang lainnya boleh, maka diambil yang haram. Berbeda dengan pandangan tersebut, pendapat yang ke dua yang menyatakan bahwa yang diambil adalah yang lebih ringan. Pendapat tersebut mengacu pada haditst Nabi "*kami diutus dengan condong pada kemudahan*."

Pandangan ketiga mengambil fatwa dengan mempertimbangkan otoritas mufti dan sejumlah orang yang mendukungnya. Untuk mengambil salah satu dari fatwa yang berbeda, mustafti perlu mempertimbangkan seberapa besar keilmuan dan kewira'iyan mufti dan seberapa banyak orang yang mendukungnya. Pandangan kelompok ini pada hakekatnya berpegang pada teori tarjih.

Kalau peristiwa yang sama terulang maka ulama berselisih mengenai apakah harus meminta fatwa baru atau tidak. Pendapat pertama mengatakan mustafti harus meminta fatwa kembali, karena sangat mungkin pendapat mufti mengalami perubahan. Sedangkan pendapat yang kedua dengan alasan seseorang telah mengetahui hukum dan diasumsikan tidak mengalami perubahan *(istishab)*.[75]

Fatwa dalam pemahaman seperti itu juga berbeda dengan peraturan perundangan di negeri muslim, seperti akhwal syakhsiyah yang berlaku di Mesir dan kompilasi hukum Islam yang diberlakukan di Indonesia. Apa yang

---

[74]Jalaludin as-Suyuthi, *Asybah wa an-Nadzair,* (Beirut : Dar al-Fikr), hlm. 113

[75] Abu Amr Utsman bin Solah (Ibn Solah), *Adab al-Fatwa*. (Mesir: Maktabah Usrah Susan Mubarak), hlm. 155

diberlakukan sebagai undang-undang mempunyai sifat mengikat secara luas. Walaupun terkadang masa berlakunya dibatasi.

Seiring dengan semangat kodifikasi, baik hasil ijtihad yang dilakukan ulama dalam rangka pengembangan ilmu yang bersifat *pure science* ataupun yang berupa fatwa dan keputusan pengadilan mengalami proses kodifikasi. Kitab-kitab tersebut memiliki karakteristik yang berbeda dengan produk fiqh yang lain. Buku bukan hanya diperuntukkan pada satu ruang terbatas tetapi dapat diakses oleh siapapun.

Dari segi esensinya baik fatwa maupun keputusan pengadilan merupakan bagian yang tidak dapat dipisahkan dengan syari'ah, karena walaupun fatwa yang disampaikan adalah sesuatu yang bersifat ijtihadiyah, namun tidak boleh keluar dari prinsip umum syari'ah yang merupakan dasar pijakan bagi semua produk yang telah disebutkan,[76] yang identik dengan wahyu yang prinsip-prinsipnya ditetapkan secara terpisah dari sisi kehendak manusia.

Posisi syari'ah yang sedimikian penting juga tampak pada pemikiran Ibn Qayyim. Ia mendudukkan syari'ah sebagai sesuatu yang sangat urgent dan merupakan kebutuhan manusia yang paling mendasar melebihi kebutuhannya pada makan dan minum. Sebab kehilangan makan dan minum hanya akan menyebabkan kerusakan atau kematian jasmani, tetapi kehilangan syari'ah akan menyebabkan kematian jiwa dan kerusakan secara menyeluruh. Oleh karena itu menjaga syari'ah harus dikedepankan walaupun harus mengorbankan harta dan kematian badan. [77] Begitu pentingnya syari'ah bagi kehidupan manusia, sehingga Ibn Qayyim membuat pengandaian "Seandainya Allah akan merobohkan dunia dan menggulungnya, maka Ia akan mengangkat syari'ah dari muka bumi"[78]. Karena ketiadaan syari'ah dapat menyebabkan kematian ruh dan jasad. Kebutuhan pada syari'ah juga lebih mendasar dari ilmu Thib, karena banyak manusia dapat hidup sebelum ditemukannya ilmu Thib.

Ibn Qayyim memandang syari`ah. dalam pengertian yang sempit, yaitu yang terkait dengan perbuatan-perbuatan manusia yang bersumber dari nash yang *qoth'i*. Dari aspek ini syari'ah adalah hukum Tuhan yang transendent, abadi dan memiliki kebenaran mutlak. Konsekwensinya akal harus tunduk pada syari'ah. Peranan akal, sebatas pada upaya dalam memahami nash dan mengistimbathkan sesuatu yang tidak ditemukan nashnya, merupakan subordinat terhadap syari'ah.

Syari'ah merupakan aturan-aturan Allah yang bersumber pada dalil-dalil qoth'i yang berkaitan dengan perbuatan manusia. Pembatasan dengan dalil *qoth'i* ini dengan sendirinya mengeluarkan produk ijtihad dari syari'ah, sedangkan batasan *"perbuatan manusia*" mengeluarkan perbuatan hati dan aqidah dari cakupannya.

---

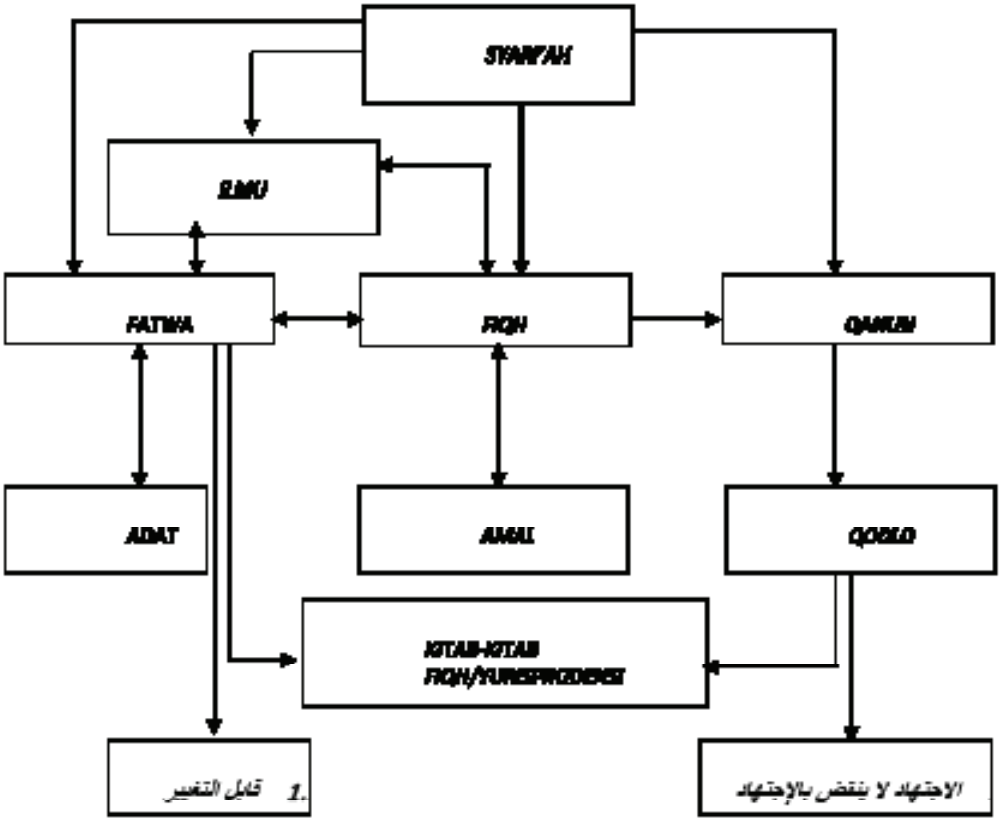
[76] J Schacht, *An Introduction to Islamic law* (Oxford : The Claderor Press) p.1

[77] Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Miftah Dar as-Sa'adah,* (Beirut: Dar al-Fikr), Juz II. hlm. 4

[78] Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muaqqi'in,* Juz III. hlm 1

Fatwa ulama dan juga produk yang lain bersandar pada sumber transendent dan ditempuh melalui jalur ijtihad. Sehingga di dalamnya terdapat hal yang bersifat *normatif* dan yang *historis*.[79] Oleh karena itu, keragaman hasil istimbat dan pemikiran ulama baik berkaitan dengan penyimpulan hukum maupun rumusan teoritisnya merupakan hal yang lazim.[80]

Untuk selanjutnya penulis melihat persoalan fatwa tersebut dari aspek obyek materialnya yang bersentuhan dengan fiqh. Karena keduanya merupakan hasil rumusan ulama, maka bersifat relatif mengalami perubahan dan perkembangan. Sehingga mufti yang datang kemudian mempunyai kewenangan melakukan reformulasi atas fatwa.



[79] Amin Abdullah, *Studi Agama* (Yogyakarta :, 199), hlm. 108

[80] Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyah,* (Mesir : Dar al-Fikr al-Araby) hlm. 340

3.2. Kompetensi Mufti dan Kelayakan Memberi Fatwa

3.2.1. Kebutuhan Manusia terhadap Fatwa

Kegiatan fatwa sudah dimulai sejak masa Nabi. Persoalan-persoalan yang dihadapi shahabat dimintakan fatwanya kepada Nabi. Banyak ditemukan penjelasan nash, baik Al-Qur'an maupun Haditst, yang menunjukkan adanya permintaan fatwa dengan redaksi yang berbeda-beda. Dalam Al-Qur'an dan haditst ditemukan ungkapan seperti *yasalunaka, yastaftunaka*, dan uslub istifham yang lain.[81] Hanya saja apa yang disampaikan oleh Nabi merupakan kebenaran yang harus diterima. Karena apa yang disampaikannya merupakan kebenaran yang datang dari waktu.

Posisi Nabi kemudian dilanjutkan para sahabat. Mereka adalah pemuka dan pembimbing umat, menerima fatwa dari Nabi baik secara langsung ataupun dengan perantara sahabat yang lain. Mereka dalam menyampaikan fatwa memiliki tiga kecenderungan yaitu ; mereka yang memperbanyak dalam menyampaikan fatwa; yang karena sikapnya yang hati-hati menyedikitkan fatwa dan yang berada di antara keduanya.[82]

Pada masa sahabat mulai muncul persoalan-persoalan baru yang tidak ditemui pada masa Nabi, dan karenanya mereka dituntut untuk melakukan ijtihad yang mendasarkan pada Qur'an dan Sunnah. Kalau dalam sumber pokok tersebut tidak diketemukan, maka mereka memanggil para sahabat untuk dimintai keterangan apakah ada yang mendengar jawaban tersebut dari Nabi atu tidak. Mereka tidak mendasarkan semata-mata pada ra'yu, walaupun tidak berarti menolaknya sama sekali. Ra'yu yang diterima hanya yang berlandaskan pada nash melalui qiyas atau maslahah. Ra'yu yang terlepas dari nash, akan terjebak dalam mengikuti hawa nafsu dan karenanya dicela. Banyak riwayat yang dikemukakan Ibn Qayyim tentang celaan mereka terhadap ra'yu.[83]

Seiring dengan perluasan wilayah para sahabat banyak tersebar di berbagai daerah di mana para Tabi'in belajar. Sehingga setelah masa sahabat penyebaran fatwa dilakukan oleh Tabi'in. Mereka banyak belajar dari empat fuqaha sahabat terkemuka yaitu Zaid bin Tsabit, Ibn Mas'ud, Ibn Abbas dan Ibn Umar, yang keempat ulama tersebut banyak mengembangkan fiqh Umar. Fuqaha Madinah banyak belajar dari Zaid dan Ibn Umar, Fuqaha Makkah banyak belajar dari Ibn Abbas, sedangkan Fuqaha Irak banyak belajar dari Ibn Mas'ud.[84]

---

[81] Ungkapan tersebut dapat dirujuk dalam al-Qur'an an-Nisa':126 dan 175; Baqarah : 189, 215, 217, 219, 220 dan 222; Maidah : 5; A'raf : 186; al-Anfal : 1; Isra': 86; dan Kahfi : 84

[82]Ibn Qayyim, *I'lam al-Muaqi'in.* Juz I. hlm. 12-14. Salam Madzkur, *Al-Qadla fi al-Islam.* (Dar al-Nahdlah al-Arabiyah), hlm. 136

[83]Ibn Qayyim, *I'lam al-Muaqi'in.* Juz I. hlm 62; Kamil Musa*, Al-Madkhal ila Tasyri' al-Islamy* (Beirut: Muassasah Risalah, *Cet. I,* 1989), hlm. 141

[84]*Ibid,* hlm. 21

Dari segi manhaj, secara umum, Tabi'in dalam mencari hukum mengikuti manhaj sahabat. Mereka mendasarkan ijtihadnya pada Qur'an, Sunnah, dan Ijtihad sahabat. Kalau dari ketiganya tidak ditemukan, maka mereka berijtihad dengan menggunakan kaidah-kaidah ijtihad sahabat. Namun demikian tidak dapat dipungkiri adanya kekhasan-kekhasan tertentu. Pada batas-batas tertentu hal tersebut mendorong muncul perbedaan pendapat yang mengerucut pada kecenderungan literer atau rasional. Fuqaha Hijaz yang mewarisi corak pemikiran Ibn Umar Memiliki kecenderungan literer. Ini berbeda dengan fuqaha Irak yang banyak belajar dari Ibn Mas'ud yang mempunyai kecenderungan pada pemikiran Umar bin Khattab lebih rasionalistik.

Perbedaan wilayah dan perubahan kondisi masyarakat, politik budaya yang terus menerus, menimbulkan berbagai persoalan yang terkadang menampakkan wajah yang sama sekali baru. Hal tersebut membutuhkan kejelasan hukumnya. Konsekwensinya tidak boleh ada kekosongan ulama yang mampu memberikan fatwa hukum atas persoalan yang dihadapi. Sebagaimana hadits yang menyatakan bahwa setiap seratus tahun akan diutus seorang Mujaddid.[85] Kekosongan atas mufti yang punya kelayakan, akan mendatangkan kesulitan bagi masyarakat.

Pada masa Nabi hal tersebut tidak terlalu rumit, karena Nabi adalah sumber dari syari'ah dan terhindar dari kesalahan. Hal tersebut pada masa sahabat, Tabi'in, Tabi'it-tabi'in dan masa tumbuh suburnya dinamika pemikiran dan gairah ijtihad yang demikian besar, yang di antaranya dilakukan oleh para imam madzhab, tidak banyak menimbulkan persoalan. Perhatian fuqaha dalam memberikan penyelesaian atas kasus-kasus yang dihadapi mampu memenuhi kebutuhan akan fatwa. Bahkan para ulama juga menyusun kerangka teoritis dan metodologinya.

Persoalan muncul setelah secara berangsur-angsur terjadi kestatisan dalam masyarakat muslim. Di mana kegairahan ijtihad berubah menjadi kecenderungan taqlid dan pemikiran ulama berubah menjadi acuan awal dalam menjawab persoalan yang dihadapi. Kondisi tersebut sampai sekarang belum mengalami perubahan yang signifikan. Yang menjadi masalah kemudian, siapakah yang mempunyai kewenangan memberikan fatwa? Adakah persyaratan harus mujtahid? Bagaimanakah cara ulama memberikan fatwanya?

3.2.2. Syarat-syarat Pemberi Fatwa

Status mufti dalam masyarakat menempati posisi rasul dalam hal sebagai penyampai ajaran agama kepada umat. Banyak dalil yang mendukung pernyataan tersebut seperti haditst *"sesungguhnya ulama itu pewaris Nabi sedangkan Nabi tidak mewariskan dirham dan dinar. Beliau hanya mewariskan ilmu"*. Dalam hadits yang dinyatakan *"Hendaklah orang yang hadir dari kamu*

[85] Ibn Qayyim, *I'lam al-Muaqi'in*, Juz IV. hlm. 212

semua menyampaikannya kepada yang tidak hadir". Syatibi selain alasan tersebut menampahkan satu alasan logis. Keberadaan mufti menempati posisi rasul dalam menggali hukum. Apabila mujtahid melakukan hal yang sama dengan kadar analisisnya, maka dari aspek ini hasil ijtihadnya harus diikuti.[86]

Dengan melihat status mufti dan kekhasan fatwa, dibanding ijtihad, ulama memberikan persyaratan lebih ketat pada mufti (yang memberikan fatwa) baik dari segi kompetensi, ruang lingkup analisis maupun integritas pribadinya. Abu al-Ma'ali ketika menjelaskan sifat mufti mengatakan bahwa mufti adalah orang yang dapat menemukan hukum dari berbagai persoalan dengan mudah. Pada sub bab ini akan dibicarakan persyaratan mufti.

3.2.2.1.Kemampuan Memahami Persoalan

Ibn Qayyim secara tegas memasukkan unsur kemampuan memahami realitas ke dalam ruang pembahasan fiqh. Kesungguhannya berkaitan dengan persoalan ini tertuang dalam siyasah syar'iyah dan langkah-langkah teknis yang harus dilakukan hakim dalam menetapkan hukum. Dua puluh lima langkah yang digariskan Ibn Qayyim sebagai pegangan hakim dalam upaya memahami realitas yang diperkarakan, cukup memberikan bukti akan pendiriannya. Selain dari teorinya tentang itsbat hukmi, pembahasannya mengenai persoalan ini juga dapat dilihat pada teorinya tentang pembuktian yang memasukkan *qarinah* dan *syawahidul al-hal* di dalamnya.[87]

Pemahaman atas realitas bukan hanya sebatas pembuktian di depan pengadilan, tetapi dalam pengertian yang lebih luas. Kondisi sosial ekonomi politik dan budaya suatu masyarakat yang berpengaruh pada proses penetapan hukum hal yang harus dipahami oleh mufti untuk melakukan tugas tersebut. Karena, sebagaimana komentar Yusuf Qardlawi, seorang mufti tanpa memahami kondisi masyarakat tersebut sangat mungkin keliru dalam menetapkan fatwa. Hanya saja Ibn Qayyim tidak menetapkan keilmuan prasyarat apakah yang harus dimiliki oleh seorang mufti. Ini sangat terkait dengan situasi zaman yang mana keilmuan sosial dan science belum benar-benar masuk pada hazanah ilmu Islam.

Pada situasi kontemporer, dimana persoalan menjadi semakin komplek dan tuntutan spesialisasi kefakkaran, perlu ada pemikiran-pemikiran yang kreatif dalam mengahadapi masalah. Seorang mufti tidak cukup hanya menguasai fiqh semata, tetapi harus dilengkapi dengan ilmu-ilmu modern yang terkait dengan apa yang akan difatwakan. Kalau hal tersebut sulit dilakukan, maka jalan yang harus ditempuh adalah dialog dan komunikasi intent dengan para fakkar dibidangnya.

---

[86]As-Syatibi, *Al-Muwafaqat*. Juz IV, hlm. 140-141

[87] Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Ath-Thuruq al-Hukmiyah*. hlm. 4-5

3.2.2.2.Kemampuan Memahami Hukum

Persyaratan yang ke dua berkaitan dengan kemampuannya menggali hukum dari nash. Berkaitan dengan hal tersebut seyogyanya seorang mufti adalah mujtahid. Persoalannya pada saat sekarang mufti tidak selalu mujtahid yang mengistimbatkan hukum secara langsung dari Qur'an dan Sunnah, tetapi terkadang hanya menukil pendapat madzhabnya. Bahkan sebagaimana Wahbah Zuhaili, ungkapan mufti tereduksi menjadi mutafaqih al-madzahib.[88]

Berkaitan dengan hal tersebut Ibn Qayyim membedakan tingkatan tersebut menjadi beberapa tingkatan.

a. Mujtahid Mustaqil

Ibn Qayyim, mengutip Ahmad, mengatakan bahwa seorang mufti harus memiliki kemampuan memahami Al-Qur'an dan Sunnah dan mengistimbatkan hukum dari keduanya. Ia mengatakan : "*Ia adalah orang yang alim terhadap kitab Allah, Sunnah rasul dan qaul sahabat. Ia adalah mujtahid dalam menetapkan hukum dari beberapa persoalan untuk menemukan kesesuaian dengan dalil-dalil syara'. Namun ijtihadnya tidak menafikannya kalau sewaktu-waktu, mengikuti pendapat orang lain. Tidak ditemukan seorang imam pun kecuali ia (pernah) bertaqlid pada orang yang lebih alim dalam sebagian hukum*."[89]

Pernyataan tersebut menegaskan bahwa seorang mufti adalah mujtahid mustaqil yang menggali hukum dari sumber yang pokok. Dipersyaratkannya mujtahid bagi seorang m

ufti secara rinci disampaikan banyak ulama dalam banyak sumber yang secara garis besar menunjukan bahwa mufti mujtahid harus memiliki kompetensi yang berkaitan dengan sumber hukum (adillah) dan ilmu-ilmu bantu yang terkait, dan mengetahui kaidah-kaidah istimbathnya. Mereka yang memenuhi persyaratan tersebut harus ada pada setiap zaman karena bagian dari fardu kifayah.[90]

Tidak ada perbedaan di kalangan ulama mengenai bolehnya meminta fatwa pada mereka. Perbedaan pendapat berkaitan dengan apakah kelayakan berijtihad harus mencakup seluruh persoalan atau boleh sebagiannya saja.

---

[88] Wahbah Zuhaili membuat klasifikasi yang sedikit berbeda dengan Tawana, walaupun pada esensinya sama. Wahbah membedakannya menjadi beberapa kategori yaitu *mustaqil* dan *ghairu mustaqil*. Mujtahid muntasib masuk pada *ghairu mustaqil* yang berada pada tingkatan kedua. Wahbah Zuhaili, *Ushul Fiqh*. hlm. 1107. Sedangkan Tawana membedakannya menjadi mutlak dan muqayyad. Mujtahid mutlak dibedakan menjadi mustaqil dan muntasib. Di sini Tawana mendudukkan mujtahid muntasib menjadi satu kategori. Muhammad Musa Tawana, *Al-Ijtihad wa Madza Hajatuna Ilaih*. (Dar al-Kutub al-Haditsiyah), hlm. 365

[89] *Ibid,* Jilid IV, hlm. 212

[90] Ibn Shalah, *Adab al-Fatwa*. hlm. 42

Ibn Qayyim, memperbolehkan seorang mujtahid dalam beberapa hal mengikuti mujtahid lain yang lebih kuat. Hal itu tidak menurunkan tingkatannya sebagai mujtahid.[91] Pandangan tersebut sejalan dengan pandangan al-Ghazali, an-Nawawi, ar-Razi, al-Amidi, as-Subuki dan lainnya. Ibn Qayyim mendasarkan pemikirannya tersebut pada realitas para sahabat. Mujtahid dari kalangan sahabat, tidak segan-segan untuk mengikuti pendapat sahabat yang lain yang dianggapnya lebih kuat. Kenyataan tersebut juga ditemukan di kalangan imam madzhab.

Ada beberapa alasan yang mendukung pandangan tersebut. Pertama, setiap orang yang menghasilkan ilmu tentang hukum syara' dengan dalilnya disebut mujtahid. Sama saja apakah hal tersebut berkaitan dengan semua persoalan atau sebagiannya saja. Kedua berdasarkan sabda rasul "mintalah fatwa pada dirimu walaupun mufti memberikan fatwa kepadamu". Jalan istidlal dari hadits tersebut, bahwa pendapat sendiri lebih rajih dibanding pendapat orang lain., kalau orang tersebut adalah mujtahid. Ini suatu pandangan yang manusiawi.

Berkaitan dengan hal tersebut ad-Dahlawy mengatakan bahwa seorang imam memauqufkan beberapa persoalan yang diajukan padanya. Ia tidak segan-segan untuk mengatakan "tidak tahu" apabila tidak menemukan dalilnya. Malik bin Anas, pernah hanya menjawab empat persoalan dari sekitar empat puluh masalah yang ditanyakan.[92] Pandangan Ibn Qayyim dan ad-Dahlawy, keduanya menunjukkan kemungkinan mujtahid tidak dapat menetapkan hukum semua persoalan.

b. Mujtahid Muntashib

Tingkatan kedua, mujtahid yang dalam ijtihadnya dibatasi dalam ruang lingkup madzhab yang diikuti, mengetahui fatwa, tempat pengambilan dan ushulnya. Mereka tidak bertaqlid pada imamnya, baik dari segi hukum maupun dalilnya, tetapi menempuh jalan istimbathnya sendiri, karena pada dasarnya mereka memiliki sifat dan ilmu sebagaimana mujtahid mustaqil.[93] hanya saja mereka menempuh metode ijtihad suatu madzhab. Tawana dan Abu Zahrah menyebut tingkatan ini dengan *Mujtahid Muntasib*.[94] Ibn Qayyim menyebutnya dengan mujtahid muqayyad.[95] Termasuk dalam tingkatan ini antara lain Qodli Abu Ya'la (Hanabilah), Ibn Yusuf (Hanafiah) dan Ibn Qosim (Malikiyah).

---

[91] Ibn Qayyim, *I'lam al-Muaqi'in*. Juz IV. hlm. 216

[92]Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*. hlm. 401

[93]Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muaqi'in*. Juz IV. hlm. 212-213

[94] Muhammad Musa Tawana*, Al-Ijtihad* (Mesir : Dar al-Kutub al-Haditsiyah), hlm. 365

[95] Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muaqi'in*. Juz IV. hlm. 213

Dengan memperhatikan beberapa sifat tersebut, disimpulkan bahwa fatwa mereka sama dengan fatwa mujtahid mutlak. Artinya dapat diterima dan dapat diperhitungkan dalam menetapkan ijma' dan khilafnya suatu masalah.

c. Mujtahid fi al-Madzhab

Tingkatan ketiga, mereka yang menetapkan madzhab imamnya dengan dalil, namun tidak melampaui dalil, asas dan kaidah-kaidah imamnya. Ini keadaan kebanyakan penulis dari suatu madzhab. Mereka tidak mencoba bersikap kritis terhadap madzhabnya. Mereka tidak menyebut dirinya mujtahid tetapi juga tidak mengakui taqlid. Berkaitan dengan tingkatan ini ad-Dahlawy mengatakan : Mujtahid madzhab sesungguhnya bertaqlid pada imamnya dalam hal yang jelas dalilnya. Hanya saja mengetahui kaidah dan dasar-dasar madzhabnya. Apabila terdapat persoalan yang belum ditemukan penjelasannya, maka ia berijtihad dengan berpegang pada madzhabnya.[96]

d. Muqallid

Secara prinsip tidak boleh seorang muqallid memberikan fatwa tentang persoalan agama, kecuali berpegang pada pendapat yang kokoh. Seorang muqallid tidak memiliki hujjah kecuali otoritas orang yang diikuti.

Tingkatan keempat dari mufti, pada dasarnya berbeda dengan tiga golongan yang terdahulu, karena kelompok ini bukan mujtahid tetapi murni taqlid. Mereka menerima fatwa dan furu'nya tanpa memahami kaidah dan dalilnya. Apa yang difatwakan imamnya merupakan kebenaran yang harus diterima. Kelompok inilah yang menjadi sasaran kritik Ibn Qayyim.

Berkaitan dengan hal tersebut Ibn Qayyim menyebutkan adanya tiga respon yang datang dari kalangan Ashhab Ahmad: (a). Mereka yang tidak memperbolehkan berfatwa dengan taqlid. Karena berfatwa dengan taqlid berarti berfatwa dengan tanpa ilmu dan itu tidak dibenarkan. Pendapat ini sesuai dengan kebanyakan Syafi'iah. (b). Boleh berfatwa dengan taqlid kalau untuk dirinya sendiri, tetapi tidak boleh untuk orang lain. (c). Boleh berfatwa dengan taqlid kalau tidak ditemukan orang alim yang mujtahid.

Ibn Qayyim dalam hal ini lebih condong pada pendapat yang ketiga yang memperbolehkan taqlid apabila dalam kondisi terpaksa. Untuk memperkuat pendiriannya, Ibn Qayyim mengutip pendapat asy-Syafi'i tentang syarat memberi fatwa. Syafi'i menyatakan bahwa tidak boleh memberi fatwa, kecuali orang yang memahami kitab Allah, nash dan mansukhnya, muhkam dan mutasyabihnya, ta'wil dan tanzilnya, Makiah dan Madaniyahnya. Mufti juga disyaratkan memahami sunnah, nash dan mansukhnya, dan posisi sunnah terhadap al-Qur'an.[97]

---

[96] *Ibid* , hlm. 366

[97] Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muaqi'in*, (Beirut : Dar al-Fikr) Jilid I, hlm. 46

Dua kutipan tersebut menunjukkan bahwa seorang mufti hendaklah seorang mujtahid yang memiliki perangkat ijtihad. Negasi dari pernyataan tersebut, seseorang yang bukan mujtahid tidak boleh memberikan fatwa kecuali dlarurat. Al-Juwaini memperbolehkan bagi mereka yang hafal pendapat madzhabnya. Di sini al-Juwaini menempatkan mufti seperti penyambung lidah pemilik madzhab.

Perdebatan ulama mengenai fatwa muqallid melebar pada pendapat siapakah yang boleh diikuti? Bolehkah bertaqlid pada pendapat orang yang masih hidup dan yang sudah meninggal?.

Sebagian ulama memperbolehkan taqlid pada yang masih hidup dengan beberapa syarat. Pertama ketika tidak terdapat mujtahid. Jadi kebolehannya karena dlarurat. Kedua kebolehan tersebut bagi mereka yang masuk dalam katagori mujtahid madzhab, yang memahami argumentasi imamnya, dan mampu mengurai kaidah-kaidahnya.

Perbedaan pendapat juga terjadi terhadap boleh tidaknya taqlid kepada yang sudah meninggal. Mereka yang melarang taqlid kepada orang yang sudah meninggal berargumen bahwa seandainya ia masih hidup mungkin saja ijtihadnya berubah. Sedangkan mereka yang memperbolehkan beranggapan bahwa suatu pemikiran tidak mati karena meninggalnya pemikir tersebut.[98] Mereka yang memperbolehkan tersebut ada yang memperbolehkannya secara mutlak dan ada yang membatasinya dengan adanya kebutuhan.

Dari beberapa uraian tersebut dapat ditarik kesimpulan bahwa seorang mufti adalah mujtahid dalam pengertian mampu merumuskan hukum dengan mengacu pada dalilnya. Kompetensi ini baik berkaitan dengan kemampuan memahami persoalan, kondisi penanya dan ketetapan hukumnya. Dengan memiliki ketiganya seorang mufti diharapkan mampu menetapkan keputusan yang sesuai dan aplikabel. Bukan hanya memenuhi kebenaran teoritikal tetapi juga fungsional.

Apabila mufti bukan seorang mujtahid (mutlak atau muntasib), maka ada hal-hal yang harus diperhatikan dalam menetapkan fatwa. Pertama seorang mufti harus mengetahui landasan dalil dan kaidah istimbat hukum dan pertimbangan lain yang bersifat eksternal. Setelah itu kemudian mufti mengkomunikasikan dengan realitas persoalan yang dihadapi. Kalau hal tersebut tidak bisa dilakukan, maka mufti harus mampu melakukan kajian terhadap pendapat para imam dan melakukan pilihan (tarjih) dengan kritis.

[98] Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muaqi'in*. Juz IV. hlm. 214

BAB IV
PERUBAHAN FATWA

4.1. Konsep Perubahan Fatwa

Perubahan yang terus menerus yang disebabkan oleh perubahan zaman dan perbedaan waktu, tidak jarang memunculkan persoalan baru baik berkaitan dengan hukum atau lainnya. Oleh karena itu ijtihad untuk merespon perubahan, agar kesenjangan antara hukum dan perubahan sosial dapat teratasi, harus terus dilakukan.[99]

Fatwa adalah salah satu upaya ulama dalam menjawab problematika tersebut. Karena setiap zaman mempunyai persoalannya sendiri-sendiri, maka tuntutan akan fatwa selalu saja muncul, baik persoalan tersebut sama sekali baru atau sudah pernah terjadi dan sudah ada fatwanya, tetapi memiliki corak yang berbeda. Fatwa yang disampaikan oleh ulama yang digali dari ijtihadnya, bersifat *dzanny*, artinya mengandung tingkat kebenaran relatif, terdapat kemungkinan berbeda antara yang satu dengan yang lain, mempunyai kemungkinan berubah dan juga tidak lepas dari pengaruh sejarahnya. Artinya walaupun didalamnya terdapat nilai-nilai yang universal dan mengatasi segala zaman, namun dalam produk ijtihad terdapat warna zaman dan tempat yang melingkupi. Penyebutan fiqh Madinah, fiqh Hijaz dan fiqh Keindonesiaan, dengan jelas mengindikasikan hal tersebut.[100]

Problematika yang muncul pada masa mujtahid hidup belum tentu memiliki watak yang sama dengan yang dihadapi masyarakat sekarang. Bahkan apa yang oleh masyarakat sekarang dianggap sebagai persoalan, belum menjadi persoalan pada masyarakat yang lalu. Sehingga kebutuhan untuk berijtihad, baik secara jama'i maupun fardli selalu menjadi kebutuhan yang mendesak.

Peluang melakukan ijtihad secara rinci dijelaskan Abd Wahab Khalaf sebagai berikut: *Pertama*, adalah persoalan yang secara ibarat (tekstual) tidak dijelaskan hukumnya didalam nash dan oleh ulama belum dikaji. Masuk dalam kelompok ini antara lain transpalasi organ tubuh manusia, bank sperma dan akibat hukumnya, transaksi lewat ATM, akad nikah dengan menggunakan jasa teknologi dan lainnya. Terkait dengan persoalan ini mujtahid dituntut untuk melakukan istidlal dengan metode dan pendekatan tertentu.

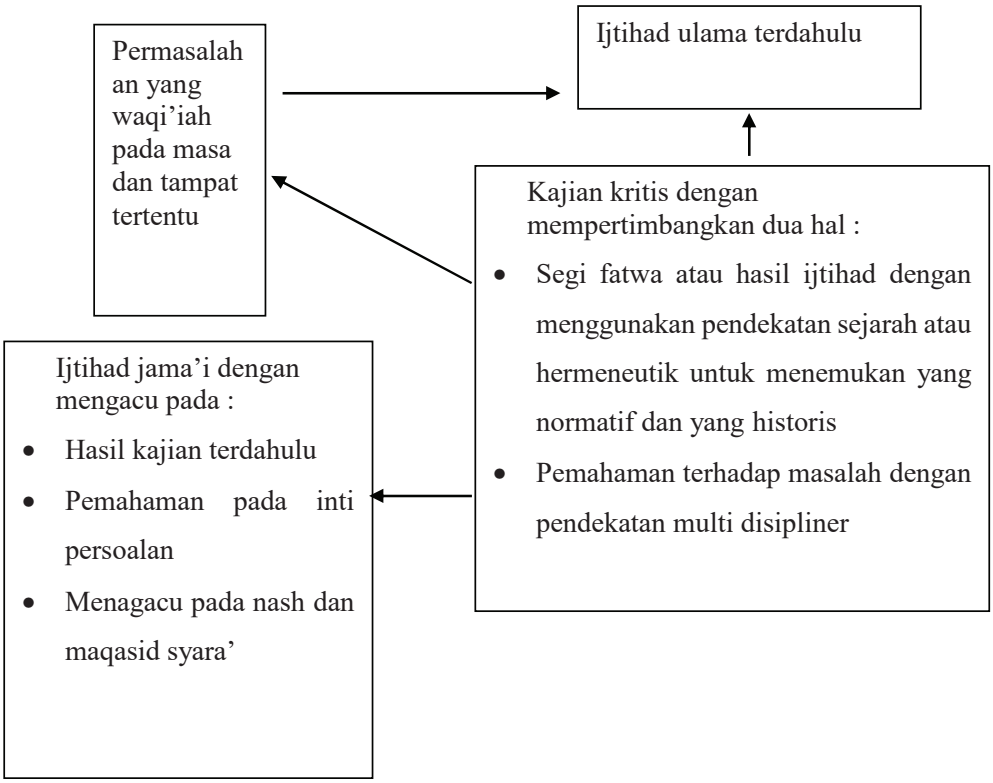
Kedua kasus baru yang ada penegasan hukumnya dalam nash dan sudah dikaji oleh mujtahid terdahulu, namun masih problematik dan belum memuaskan. Kasus perbankan yang tetap menjadi polemik antara riba dan bukan riba, poligami dan tuntutan kesetaraan gender, perkawinan dengan non-

---

[99] Syahrastani, *al-Milal wa an-Nihal.* hlm. 200. Yusuf Musa, *Tarikh al-Fiqh al-Islamy.* hlm. 17.

[100] Anwar Harjono, *Hukum Islam Keluasan dan Keadilannya.* (Jakarta. Bulan Bintang, *Cet*. II, 1987), hlm. 9

muslim dan sejenisnya masuk kategori ini. Kendatipun masalah tersebut banyak dibicarakan ulama, namun masih membutuhkan kajian yang lebih komperhensip. Pendapat ulama yang sudah ada dapat dikaji kembali dengan mengacu pada tujuan syara' dan menggunakan pendekaatan yang bukan hanya normatif tetapi juga science dan perlu berkomunikasi dengan disiplin ilmu lain.



Ketiga, beberapa dalil yang *Dzanni dalalah* yang memungkinkan terjadinya banyak penafsiran. Karena sifatnya yang *Dzanni dalalah* maka tidak menutup kemungkinan untuk ditafsirkan ulang (reinterpretasi), untuk merespon perkembangan dan perubahan zaman. Terdapat kesepakatan bahwa dalil yang *Dzanni dalalah* merupakan ruang untuk berijtihad. Perselisihan terletak pada yang mana yang Dzanni dan yang Qat'i. Seperti pemahaman terhadap *dalalah 'Am*. Abu Hanifah berpendapat bahwa dalalah *'am* adalah *qoth'i.* Pandangan tersebut berbeda dengan Hanabilah dan Syafi'iah.

Keempat, nash yang *Ma'qulatul Ma'na*. Nash yang secara tegas menunjukkan hukum tertentu, tetapi kemudian terdapat kesenjangan dengan realitas sosial yang berubah. Dan kalau diterapkan secara tekstual tidak sejalan dengan tujuan syara'. Berkaitan dengan hal tersebut dibutuhkan upaya bagaimana menerapkan hukum yang ditetapkan nash pada realitas masyarakat

(*Ijtihad Tatbiq an-Nash*). Sahabat Umar telah memutuskan tidak diberikannya bagian muallaf dan tidak dibagikannya tanah rampasan perang pada tentara. Ruang ini oleh ulama dikembangkan dengan menggunakan *istislah* (mengacu pada maksud syara').

Kelima, hukum yang bersifat Ta'aqquli, yang illat hukum (tujuan) nya dapat diketahui mujtahid baik yang *manshuh* maupun *mustambathah*, seperti pemberian zakat fitrah dengan makanan pokok setempat. Berkaitan dengan hal ini ulama merumuskan kaidah *"al-hukmu yaduru ma'a al-illati wujudan wa adaman*" dan teori perubahan fatwa.

Keenam, hasil ijtihad ulama yang mukhtalaf.[101] Terbuka ruang yang luas terkait dengan wilayah ini. Sebagian ulama mencoba untuk menghindari khilaf dengan melakukan kompromi, karena keluar dari khilaf itu disunnahkan (*al-Khuruj min al-Khilaf Mustahabun*). Kalau langkah pertama ini gagal. Maka ulama melakukan Tarjih atau Taqrir. Tarjih dimaksud adakalanya dilihat dari segi kekuatan dalil, keakuratan metode atau dari ketepatan aplikasinya dengan kasus yang dihadapi.

Dilihat dari apa yang dipetakan Abd Wahab Khalaf, menunjukkan bahwa dalam hukum Islam terdapat dua unsur yang saling berpasangan yang secara sederhana dikemukakan Atho Mudzhar, yaitu wahyu-akal; kesatuan-keragaman; idealistik-realistik; dan stabilitas dan perubahan.[102]

Pergumulan antara kerangka ideal yang bersumber dari wahyu yang berlaku secara universal dan realitas yang bersifat temporal dan berkembang membuka kesenjangan diantara keduanya. Perbedaan cara pandang dari dua sisi ini berpengaruh pada terjadinya perbedaan dalam menanggapi produk fatwa. Syahrastani melihat adanya kesenjangan antara terbatasnya jumlah nash dengan terus berkembangnya permasalahan yang terjadi dalam masyarakat. Pernyataan yang banyak dikutip pemikir sekarang ini menunjukkan pentingnya ijtihad dan kajian terus menerus terhadap pemikiran ulama. [103]

Kebutuhan akan perubahan muncul disebabkan terjadinya kesenjangan antara yang ideal-Normatif dan realitas historis, yang sudah dimulai sejak masa sahabat. Banyak ditemukan pernyataan-pernyataan baik dikemukakan oleh sahabat ataupun mujtahid setelahnya.

Umar Ibn Khattab, yang dikenal banyak melakukan reformasi hukum, menyatakah "*Itu apa yang telah kami putuskan dan ini yang sekarang kami putuskan*." Kaidah tersebut dikemukakan ketika Umar memberikan fatwa yang berkaitan dengan hak warisnya seorang kakek. Pada ketetapan pertama Umar menetapkan tidak adanya *musytarakah* (pembagian bersama-sama) dan pada

---

[101] Abd Wahab Khalaf, *Mashadir Tasyri` al-Islami fi ma la Nashsha Fih.* (Kuwait: Dar al-Qalam, t.t.), hlm. 8-17

[102] M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad.* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press. *Cet.* II, 2000), hlm. 97-100

[103] Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal.* (Beirut : Dar al-Fikr), hlm. 200

keputusan ke dua dengan *musytarakah*.[104] Inti dari pernyataan tersebut menjelaskan kemungkinan terjadinya perubahan ijtihad.[105] Kerangka berpikir Umar tersebut kemudian dijadikan landasan dari kaidah "*Ijtihad tidak dapat dibatalkan dengan ijtihad"*.[106] Ide perubahan hukum Umar juga dinyatakan dalam Dustur Umar: [107]

... اذا اجتهدت في حكومة ثم وقعت لك مرة اخرى فلا يمنعك الاجتهاد الاول من اعادته. فان الاجتهاد قد يتغير

Rumusan perubahan hukum juga dapat ditemukan dalam beberapa kaidah fiqh yang dirumuskan oleh ulama. Diantara kaidah tersebut adalah rumusan Muhammad bin Hasan "ditemukan atau tidaknya hukum terkait langsung dengan ada dan tidaknya Maslahah". Kaidah tersebut semakna dengan kaidah "ada atau tidak adanya hukum terkait dengan ada atau tidak adanya illat".

Ide perubahan hukum Ibn Qayyim dapat ditelusuri dari pandangannya tentang fiqh. Fiqh menurutnya, mencakup dua hal yaitu *fiqhul waqi'* dan *fiqhul ahkam,* yang secara tegas dinyatakan dalam ungkapannya :

فههنا نوعان من الفقه لا بد للحاكم منهما : فقه في احكام الحوادث الكلية و فقه في نفس الواقع واحكام الناس [108]

Pembagian fiqh Ibn Qayyim tersebut, secara tegas menunjukkan dua aspek fiqh, aspek normatif dan historis. Secara normatif fiqh, termasuk di dalamnya fatwa, bersumber dari nash yang *sholihun likulli zaman wa makan* dan di sisi yang lain berkaitan dengan realitas persoalan yang dihadapi yang bersifat temporal dan berkembang.

Pembagian fiqh tersebut menunjukkan, kalau fatwa dalam perumusannya tidak lepas dari campur tangan akal, dan konteks sosial, sehingga condong pada pandangan yang mengakui perubahan dan keragaman. Bahkan dengan tegas menyatakan bahwa produk ijtihad (baik berupa hukum atau fatwa) bukanlah syari'ah.[109]

Konsep perubahan fatwa yang menghubungkannya dengan perubahan zaman dan adat secara tegas dinyatakan Ibn Qayyim yang dirumuskan dalam satu kaidah, yaitu :

---

[104] Jalaluddin as-Suyuthi, *Asybah wa Nadzair.* (Beirut: Dar al-Fikr), hlm. 113

[105] Ibn Qayyim, *I'lam al-Muaqi'in.* Juz I, hlm 110

[106] Jalaluddin as-Suyuthi, *Asybah wa Nadza'ir.* (Beirut: Dar al-Fikr), hlm.

[107] Ibn Qayyim, *I'lam al-Muaqi'in.* Jilid I, hlm. 110

[108] Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Thuruq al-Hukmiyah.* (Surabaya: Rabithah Ma'ahid al-Islamiyah al-Markaziyah), hlm. 4

[109] Ibn Qayyim, *I'lam al-Muaqi'in.* Juz I. hlm.

تغير الفتوى و اختلافها بسبب تغير الازمنة و الامكنة والاحوال والنيات والعوائد [110]

Dari rumusan singkat tersebut dapat dicermati bahwa fatwa dapat berubah dan berbeda karena beberapa sebab, yaitu perubahan zaman, tempat, kondisi sosial, niat dan adat. Sehingga kalau seseorang memberikan fatwa tanpa mencermati perbedaan-perbedaan dan perubahan-perubahan tersebut, apalagi dengan hanya menukil dari kitab-kitab fiqh secara apa adanya, maka sangat mungkin terjebak dalam kekeliruan.[111]

Kenyataan tersebut terus berjalan seiring dengan kemaslahatan manusia. Dan oleh karena kemaslahatan merupakan dasar penetapan hukum, maka sangat mungkin kalau hal tersebut berpengaruh pada perubahan hukum.[112] Bahkan, menurut Mun'm al-Namr, sekiranya hukum bertahan sebagaimana yang sudah ada akan menimbulkan kesulitan dan bahaya, dengan kaidah syar'iyyah yang didasarkan pada kemudahan, menolak masyaqat dan bahaya.[113]

Walaupun secara umum perubahan diterima oleh banyak ulama, tetapi terjadi perdebatan mengenai ruang lingkup dan arahnya. Karena perubahan tidak selalu sejalan dengan Syara'. Seperti kebiasaan membuka aurat dipentas dangdut, maraknya praktek riba, suap yang menbudaya dan yang lainnya.

Romdlan Al-Buthi berangkat dari Qaidah Fiqhiyyah, العادة محكمة mencoba mengkritisi teori perubahan hukum. Kaidah tersebut secara dzahir dapat dipahami, kalau adat manusia berubah, karena perubahan zaman, maka demikian pula hukum syari'at. Pernyataan tersebut, menurut Romdlan al-Buthi, kelihatannya benar tetapi hakekatnya bertentangan dengan kaidah bahwa maslahah harus mengacu pada nash dan tidak boleh menyalahinya. Ia menyatakan.[114]

والحقيقة هي الحكم الشـــرعي لا يتبدل بتبدل الازمان وتغير الاعراف الا عن طريق النسخ والنسخ الا في عهد النبي

Konsekwensinya bahwa kaidah *al-Adah Muhakkamah* secara hakekat tidak menyebabkan perubahan hukum. Mereka yang berpendapat bahwa hukum dapat berubah karena perubahan zaman, mempunyai dua kemungkinan. Yang pertama adalah batal, yaitu mereka yang memahaminya dari dzahir lafadz, atau melihat perubahan tersebut secara mutlak, dan yang kedua boleh manakala berkaitan dengan persoalan ijtihadiah dan berpegang pada landasan qiyas dan maslahah.[115] Hakekat perubahan hukum atau fatwa karena perubahan zaman

---

[110] *Ibid,* Juz. III, hlm. 5

[111] *Ibid,* hlm. 67

[112] Subhi Mahmasani, *Filsafat Hukum Islam.* Terjemah. Ahmad Soejono SH. (Bandung al-Ma'arif, *Cet*. I, 1976), hlm. 215

[113] Mun'im al-Namr, *Ijtihad.* hlm. 130

[114] Muhammad Ramdlan al-Buthi, *Dlawabit al-Maslahah.* hlm. 281

[115] Muhammad Ramdlan al-Buthi*, Dlawabit al-Maslahah,* hlm. 291

harus mengacu pada prinsip syari'ah yang satu yaitu mewujudkan kemaslahatan dan menolak kerusakan. Perubahan dilakukan semata-mata untuk mewujudkan tujuan syari'ah.[116]

Kritik al-Buthi dalam melihat perubahan ini penting untuk mengkaji bagaimana kerangka teoritis Ibn Qayyim tentang perubahan hukum, apakah termasuk yang digolongkan batil atau tidak. Di sinilah arti penting untuk melihat kerangka teoritis tersebut, dengan menitik beratkan pada pijakan dasar, ruang lingkup, tujuan dan metode perubahannya.

4.2. Dasar-dasar Perubahan

Secara prinsip, perubahan fatwa, menurut Ibn Qayyim, dilakukan semata-mata untuk mewujudkan kemaslahatan manusia yang merupakan tujuan dari syari'ah. Pendirian tersebut dapat dilihat dari beberapa pernyataannya sebagai berikut :

"Sesungguhnya landasan dan asas syari'ah adalah hikmah dan kemaslahatan hamba. Keseluruhannya adalah keadilan Tuhan dan Maslahah. Setiap masalah yang keluar dari keadilan menuju penyimpangan, (pembelokan) dari Rahmat-Nya ke kebalikannya dan dari maslahah ke berbuat kerusakan, bukan bagian dari syari'at, walaupun dapat dimasukkan ke dalamnya dengan menggunakan takwil. Syari'ah adalah keadilan Allah diantara hamba-Nya, rahmat di antara makhluk, naungan bagi bumi-Nya. Hikmah yang menunjukkan kebenaran Tuhan dan Rasul-Nya merupakan dalil yang paling sempurna dan paling benar. Ia adalah cahaya Allah bagi orang yang dapat melihat, petunjuk-Nya bagi yang mendapatkan hidayah dan obat dari setiap penyakit. Ia adalah hidup dan matinya ruh… " [117]

Pada bagian yang lain Ibn Qayyim menyatakan :

"Syari'at Allah merupakan kebaikan dan rahmat Allah kepada hamba-Nya, bukan sekedar pembebanan tanpa hikmah dan kemaslahatan. Tetapi setiap ketentuan syari'ah ujungnya adalah hikmah, rahmah dan maslahah. [118] Kewajiban dan larangan Allah atas hamba-Nya dikarenakan kemaslahatan hamba yang terkandung di dalamnya baik di dunia maupun di akhirat. Karena itu pula perubahan hukum dan pelarangan atas hilah didasarkan pada pertimbangan ini.[119]

Dari beberapa pernyataan tersebut dirumuskan suatu kaidah bahwa "Landasan dan asas dari syari'ah adalah kemaslahatan hamba. Setiap masalah yang yang keluar dari hal tersebut bukanlah syari'ah." [120] atau rumusannya:

---

[116] *Ibid,* hlm. 291. Lihat pula al-Mustafa Zarqa, *Al-Madkhal fi al-Fiqh al-Islamy.* (Beirut : Dar al-Fikr) Jilid II, hlm.190

[117] Ibn Qayyim, *I'lam al-Muaqi'in*. Juz III, hlm 14-15

[118] Ibn Qayyim, *Miftah Dar Sa'adah.* Juz II, hlm. 4

[119] Ibn Qayyim, *I'lam al-Muaqi'in.* Juz III, hlm. 193

[120] *Ibid,* hlm. 14

"Akad, Fash, iltizam mu'amalah dan lainnya didorong oleh dlarurat, hajat dan maslahah."[121]

Setiap aturan syara' tidak keluar dari nilai-nilai universal, seperti keadilan, kemaslahatan, hikmah dan rahmat-Nya. Pernyataan tersebut walaupun menggunakan redaksi yang berbeda sebenarnya semakna dengan ungkapan ulama seperti, di antaranya Izuddin Ibn Abd Salam yang mengatakan "*Dar'u al-Mafasid wa Jalb al-Mashalih."*

Dari beberapa pernyataan tersebut menegaskan pendirian Ibn Qayyim bahwa maksud dari ditetapkannya syari'ah adalah kemaslahatan hamba. Oleh karena itu penetapan fatwa dan perubahannya juga harus mengacu pada landasan maqsud syara' yang bersifat universal dan tetap tersebut.

Pandangan Ibn Qayyim tentang maqasid tasyri' didasarkan pada nash (Al-Qur'an, sunnah) dan fatwa sahabat. Untuk menujukkan hal tersebut, akan dikemukakan beberapa uraian analisisnya yang merujuk pada ketiga sumber tersebut.

a. Al-Qur'an

Sekedar untuk menunjukkan acuan Ibn Qayyim dalam merumuskan fatwa, akan dikemukakan beberapa contoh saja baik dari Al-Qur'an, hadits maupun fatwa sahabat. Di antara sekian banyak contoh antara lain analisis Ibn Qayyim terhadap perbedaan lamanya iddah. Ada beberapa kriteria iddah yang dijelaskan dalam Al-Qur'an. Pertama iddah isteri yang hamil yaitu melahirkan. Hikmah iddah bukan semata-mata untuk mengetahui bersihnya rahim, tetapi juga karena mengagungkan mulianya akad, memberikan kesempatan bagi suami untuk rujuk kembali, hati-hati terhadap hak suami dan maslahah isteri, hak anak dan menegakkan kewajiban syara'.

Kedua, iddah perempuan yang ditinggal mati suaminya, iddahnya empat bulan sepuluh hari, dikumpuli atau belum, kecil atau sudah menapause, berpegang pada keumumman lafadz, karena maksud dari iddah tersebut bukanlah semata-mata bebasnya rahim. Illat dari iddah wafat tersebut untuk menjaga hak suami dan kehormatannya. Jadi hal tersebut tetap berkaitan dengan hikmah dan maslahah.[122]

Ketiga perempuan yang ditalak sedang ia masih haid, maka iddahnya, tiga quru'. Illat hukum dari ketentuan tersebut, menurutnya, tidak semata-mata bersihnya rahim, karena hal tersebut dapat diketahui setelah satu kali haid. Tetapi ada hikmah lain yaitu hak suami untuk rujuk, hak isteri untuk menerima nafkah, hak anak untuk tetapnya nasab, hak dari suami kedua dari campurnya rahim dan hak Allah untuk dilaksanakan perintahnya.[123]

---

[121] *Ibid,* hlm. 288

[122] Ibn Qayyim, *I'lam al-Muaqi'in.* Juz II, hlm 67

[123] *Ibid,* hlm. 68

Contoh lain yang diambil dari Al-Qur'an yaitu diharamkannya riba, baik riba jali maupun riba khofi. Riba diharamkan berdasarkan pada Al-Qur'an Surat Ali-Imran ayat 130 yang artinya : "Wahai orang yang beriman, Janganlah kamu semua memakan riba dengan berlipat-lipat. Takutlah pada Allah mudah-mudahan kamu bahagia."

Riba yang diharamkan bukan hanya riba jali (riba nasi`ah) tetapi juga riba khafi (riba fadl). Yang pertama diharamkan karena terdapat bahaya (mafsadah) yang besar, sedangkan yang kedua diharamkan karena dikhawatirkan akan menyebabkan riba jali. Karena sesuatu yang mengantarkan pada yang haram, juga diharamkan. Di sini Ibn Qayyim menggunakan *ibarah nash* pada yang pertama dan teori *sad dzari'ah* pada yang kedua.

Riba Fadl yang keharamannya dijelaskan syara' ada enam jenis, yaitu Dzahab, Fidladlah, Bur, Sya'ir, Tamr, Milh. Tidak terdapat perbedaan mengenai keharaman barang-barang dimaksud. Perbedaan terdapat pada illat hukum dari benda ribawi tersebut. Sebagian dari ulama berpegang pada apa yang dijelaskan nash, sehingga keharaman tersebut hanya terbatas pada enam jenis barang. Pendapat yang lain cenderung menggunakan qiyas. Golongan inipun berbeda dalam memandang ilat hukumnya. Ada yang melihat ilatnya dapat ditakar, dan ada yang tafshil, yaitu kalau berkaitan dengan makanan illatnya ditakar dan ditimbang atau makanan pokok. Adapun dirham dan dinar illatnya adalah tsamaniyah. Pendapat yang dikemukakan Malik, Syafi'i dan salah satu riwayat dari Ahmad ini, dianggap paling shahih oleh Ibn Qayyim. Karena keduanya merupakan alat pembayaran, maka tidak mungkin nilainya berbeda. Kalau hal tersebut terjadi akan menimbulkan kerusakan pada kehidupan ekonomi.[124]

Dari analisa terhadap beberapa ayat tersebut, jelaslah bahwa menurut Ibn Qayyim setiap aturan syara' tidak lepas dari maksud, ilat dan hikmah. Ditetapkannya iddah dan diharamkannya riba, karena di dalamnya mengandung maslahah (pada penetapan iddah) dan menolak mafsadah (pada pengharaman riba).

b. Hadits

Di dalam al-Hadits ditemukan beberapa ketetapan nabi yang mengalami perubahan. Pelarangan orang mencabut rumput dan pepohonan tanah Haram, kemudian diperbolehkan. Hal serupa juga dapat dilihat pada diperbolehkannya jual beli *araya* dan *salam* (pesan), dan perihal boleh dan tidaknya penulisan hadits.

Perubahan ketetapan hukum dari beberapa hal tersebut, baik difahami sebagai bentuk nash-mansukh atau dengan pendekatan yang lain, menunjukkan bahwa ketetapan hukum yang terdapat dalam hadits didasarkan pada hikmah, illat dan maslahah. Diperbolehkannya *araya* dan *salam* karena keduanya merupakan kebutuhan yang mendasar dari kehidupan manusia. Kalau keduanya

[124] *Ibid,* hlm 136-137

tetap dilarang akan menimbulkan masyaqat dan kesulitan, yang bertentangan dengan maksud syara'.

Berdasarkan pertimbangan maslahah dan mafsadah, Ibn Qayyim membantah pandangan yang menghilangkan hak syuf'ah bagi tetangga, yang didasarkan pada riwayat Bukhari. Berdasarkan hadits tersebut, sebagian ulama menganggap tidak sah akad syuf'ah bagi tetangga, karena illat syuf'ah adalah menolak bahaya yang terjadi akibat pembagian suatu barang yang dimiliki bersama. Illat tersebut hanya dapat ditemukan pada syirkah, sedangkan pada kasus tetangga tidak ditemukan. Pernyataan tersebut dibantah Ibn Qayyim. Ia melihat bahwa di antara tetangga ada hak bersama seperti jalan masuk dan saluran air, maka *syuf'ah* tetap berlaku. Ia melihat kerusakan yang terjadi pada syarik juga akan terjadi pada tetangga.[125]

c. Ijtihad Sahabat

Setelah wafatnya nabi, fatwa sahabat merupakan dasar hukum yang diterima oleh jumhur. Tidak banyak ulama yang menyalahi pandangan tersebut. Ibn Qayyim, demikian juga al-Ghazaly dan Syaukani, sependapat dengan jumhur. Ia melihat bahwa sahabat adalah umat terbaik dalam memahami agama, yang dalam Al-Qur'an disebut *as-Sabiquna awwalun*. Mereka menyaksikan diturunkannya syari'ah, dan memahami tujuannya. Bahkan terdapat beberapa gagasan para sahabat yang mendapat ketetapan dari ayat Allah dan rasul-Nya. Disamping itu fatwa sahabat, pada hakekatnya tidak keluar dari beberapa kemungkinan:

Pertama	:	Mendengar langsung dari Nabi saw
Kedua	:	Mendengar dari orang yang mendengar dari Nabi saw
Ketiga	:	Merupakan hasil pemahaman dari Kitab dan Sunnah dengan pemahaman yang mendalam
Keempat	:	Merupakan pendapat yang disepakati, tetapi diriwayatkan secara ahad.
Kelima	:	Karena kedalaman ilmunya dalam bahasa dan dalalah lafdziyah yang didukung dengan lamanya mencurahkan perhatian pada perbuatan dan prilaku Nabi saw.
Keenam	:	Pemahaman yang berbeda dengan apa yang dikehendaki oleh nabi dan menghasilkan pemahaman yang keliru.

Dari beberapa kemungkinan tersebut, hanya kemungkinan yang terahirlah yang tidak dapat dibuat hujjah. Oleh karena itu, menerima fatwa sahabat adalah suatu pengambilan yang didukung oleh hujjah yang mencapai tingkatan *dzanny*.[126]

---

[125] *Ibid,* hlm. 128-132

[126] *Ibid,* Juz III, hlm 381

Ibn Qayyim memberikan perhatian cukup besar terhadap fatwa sahabat, yang terkadang bertentangan dengan dzahir nash, sebagaimana dapat ditemukan dari ijtihad Umar yang kontroversial. Hal tersebut dapat dilihat dari beberapa contoh analisis yang dijelaskan dalam I'lamal-Muaqqi'in dan Thuruq Al-Hukmiyah, yang mengacu pada pandangan Umar dan sahabat yang lain. Ketetapan dan ijtihad mereka yang terkadang kontroversial tersebut selain menunjukkan bahwa semua itu dilakukan semata-mata untuk mewujudkan tujuan syara', yaitu kemaslahatan, juga menunjukkan adanya kemungkinan perubahan dalam memberikan fatwa.

Berikut beberapa pemikiran Ibn Qayyim yang analisisnya mengacu pada fatwa sahabat :

1. Kebijakan Politik Khalifah

Kebijakan Utsman untuk menyamakan bacaan Qur'an dan membakar yang lain, berpegang pada maslahah. Ia khawatir kalau perbedaan dalam membaca Al-Qur'an tersebut menyebabkan terjadinya perpecahan umat. Kebijakannya tersebut, menurut Ibn Qayyim tidak bertentangan dengan hadits *"al-Qur'an ala sab'ati al-ahruf*". Karena kebijakannya merupakan pilihan dari sekian yang boleh, yang dianggapnya lebih aman dari penyimpangan dan perselisihan.[127]

Apa yang dikemukakan Ibn Qayyim mengenai kebijakan tersebut berbeda dengan pemikir kontemporer seperti Arkoun, Nasr Abu Zaid dan lainnya, yang melihat hal tersebut sebagai bentuk kecenderungan hegemoni Qurays. Dan kebijakan tersebut berefek pada pergeseran Qur'an dari corpus terbuka menjadi tertutup.

2. Penundaan Pelaksanaan Had

Hukum potong tangan adalah wajib sebagaimana dijelaskan di dalam Al-Qur'an, tetapi hal tersebut tidak berlaku secara mutlak. Pada keadaan tertentu pelaksanaan potong tangan tidak boleh dilakukan dengan segera, sebagaimana hadits *"Janganlah tangan-tangan dipotong dalam perjalan".*[128] Hal tersebut tidak harus difahami adanya kontradiktif antara hadits dengan dzahir Al-Qur'an. Ibn Qayyim dalam hal ini, mengemukakan beberapa alasan yaitu pertama karena adanya kekhawatiran akan mendatangkan kemarahan Allah dan kedua karena adanya kemaslahatan yang lebih kuat yang berhubungan dengan kebutuhan kaum muslimin dan kekhawatiran terjadinya kemurtadan dan pandangan agama lain.[129] Hal yang serupa dengan kasus diatas adalah penundaan pelaksanaan had atas orang hamil dan menyusui.

---

[127] Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Thuruq al-Hukmiyah.* (Surabaya: Rabithah Ma'ahid al-Islamiyah al-Markaziyah), hlm. 18

[128] Abu Daud, *Sunan Abu Dawud.* Juz IV, hlm. 200

[129] Ibn Qayyim, *I'lam al-Muaqi'in.* Juz III, hlm. 16

Penundaan tersebut tidak bertentangan dengan nash, qaidah-qaidah syara' dan ijma'. Tidak adanya pertentangan tersebut dapat dilihat dari jalan istimbath yang digunakan yaitu *Fahwa* (Qiyas aulawi). Ibn Qayyim menyatakan "Kalau penundaan had terhadap orang hamil demi kemaslahatan orang yang dihad saja boleh, apalagi untuk kemaslahatan agama."[130]

Yusuf Musa memberikan pandangan yang sama dalam menanggapi kebijakan Umar. Bahkan ia menyederhanakan dengan mengembalikannya pada satu sebab umum yaitu menjaga maslahah bagi kaum muslimin.[131]

3. Menggugurkan Had pada Masa Krisis

Ketetapan had potong tangan secara tegas dijelaskan dalam surat al-Maidah : 38. Kalau difahami dari dzahir ayat *(manthuq*), maka hukum potong tangan harus dilakukan. Namun pada tahun Maja'ah (krisis) Umar memutuskan tidak melaksanakan potong tangan pada pencuri. Kebijakan tersebut dapat dilacak melalui beberapa riwayat. Ibn Qayyim mengemukakan dua riwayat yaitu diriwayatkan dari Umar : Janganlah dilaksanakan had potong tangan saat adzqu dan saat krisis. Sa'dy dalam menanggapi riwayat tersebut mengadakan diskusi dengan Ahmad bin Hambal, yang lengkapnya sebagai berikut :

> "Saya (Sa'dy) bertanya pada Ahmad bin Hambal tentang riwayat tersebut. Ahmad Menjawab Adzqu itu kurma dan Am Sanah itu berarti masa krisis. Saya bertanya lagi apakah anda berpendapat demikian? Ahmad Menjawab : Ya demi umurku. Saya bertanya lagi, Kalau seseorang mencuri pada masa krisis apakah tidak dipotong tangan? Tidak! Apabila kebutuhan mendorong hal tersebut pada situasi krisis dan sulit."

Riwayat yang kedua berkaitan dengan kebijakan Umar terhadap seorang budak yang mencuri unta. Ketika peristiwa tersebut dilaporkan kepada Umar, beliau menyuruh Katsir bin Sholt untuk memotong tangannya. Kemudian Umar membatalkan perintahnya setelah memperhatikan kondisi anak tersebut dan kemudian membayar unta kepada pemiliknya sebagai gantinya.[132]

Menurut Ibn Qayyim, kebijakan tersebut tidak berarti mengabaikan nash, tetapi justru sebaliknya. Ada beberapa pertimbangan yang dikemukakan. Ibn Qayyim menganalisa hal tersebut dengan "teori syubhat", yaitu apabila terjadi masa krisis yang mana manusia tidak dapat memenuhi kebutuhan dlarurarinya, maka wajib bagi yang memiliki harta untuk memberikan sebagian hartanya untuk mengatasi kehidupan.[133] Ini mengandung syubhat yang sangat

---

[130] *Ibid,* hlm. 16

[131] MuhammadYusuf Musa*, Tarikh Fiqh al-Islamy.* hlm 71

[132]Ibn Qayyim, *I'lam al-Muaqi'in.* Juz III. hlm. 22. Muhammad Yusuf Musa mengutip riwayat yang sama dari *Muatho'*. MuhammadYusuf Musa*, Tarikh Fiqh al-Islamy.* hlm 71

[133]Pernyataan serupa dikemukakan al-Buthi yang mengemukakan bahwa orang yang terpaksa boleh mengambil harta orang lain demi memenuhi kebutuhan dasarnya walaupun tanpa

kuat, lebih kuat dari apa yang dikemukakan fuqaha. Sedangkan had tidak boleh dilaksanakan kalau didalamnya terdapat syubhat. Nabi bersabda: "Tinggalkanlah had sebab ada syubhat". Dan dalam riwayat yang lain Nabi berkata: "Tinggalkanlah had dari kaum muslimin selagi bisa. Kalau kamu semua menemukan jalan, lepaskanlah. Karena kekeliruan imam dalam memberi maaf itu lebih baik dari kekeliruannya dalam memutuskan hukuman". Pelaksanaan had pencuri dapat diterapkan dengan syarat tidak adanya syubhat. Al-Buthy dan Ibn Qayyim membatasi kemujmalan ayat dengan adanya syubhat.

Sudut pandang kedua menggunakan sudut pandang illat. Illat dari had potong tangan untuk membuat jera dan menjaga harta milik dari perbuatan melawan hukum. Illat dimaksud tidak ditemukan pada prilaku pencurian pada masa krisis. Disamping itu Ibn Qayyim melihat adanya hak orang miskin didalam harta orang kaya. Karena illat tidak ditemukan maka hukum tidak diwujudkan. Dari segi ini sejalan dengan apa yang dikemukakan Yusuf Musa.

Jalan istimbath Ibn Qayim bahwa perintah potong tangan tersebut bersifat umum, karenanya menerima takhshish, yaitu ditakhsish dengan kondisi masyarakat atau dibatasi dengan terpenuhinya persyaratan. Selain itu Umar dalam menetapkan keputusannya mengedepankan maslahah umum.

4. Diperhatikannya Qarinah dan Bukti Nyata

Qarinah dan bukti nyata merupakan alat bukti yang patut dipertimbangkan dalam menetapkan hukum. Pendirian tersebut antara lain didasarkan pada beberapa alasan:

1) Pembuktian pada kasus Nabi Yusuf as. sebagaimana termaktub dalam surat Yusuf; 25-27, menggunakan qarinah sobeknya baju.
2) Nabi memerintahkan Zuber menetapkan hukuman pada paman Hayy bin Akhthab atas perbuatannya mengeluarkan harta yang disembunyikan. Nabi berkata pada Zuber. Waktu baru sebentar sedangkan harta sudah banyak. Nabi melihat adanya ketidak sesuaian antara waktu yang sebentar dengan perolehan harta yang banyak. Terdapat Qarinah yang jelas yang menunjukkan kecurangannya.
3) Keputusan Umar dan sahabat lain yang mendera seorang wanita yang jelas-jelas hamil, sedangkan ia tidak bersuami dan tidak mempunyai sayyid.

Dasar penetapan dari beberapa keputusan tersebut perpegang pada Qarinah dzahirah yang terkadang lebih kuat dari pengakuan, dan *baraah dzimmah*. Tidak mungkin hal-hal tersebut diabaikan. Karena dengan mengabaikannya akan menyia-nyiakan hak hamba dan kemaslahatan.

Pandangan Ibn Qayyim tentang amr dan qarinah, lebih jauh dikembangkan dalam konsep *Siyasah Syar'iyah*. Sebagaimana dinyatakannya

izin pemiliknya. Muhammad Sa'id Ramdlan al-Buthy, *Dlawabith al-Maslahah.* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1986), hlm. 146

sendiri bahwa siyasah adalah perbuatan untuk lebih mendekatkan dengan kemaslahatan dan lebih menjauhkan dari kerusakan. Jalan apapun yang dapat mencapai keadilan dan maka tidak menyalahi nash.[134]

Berpijak dari konsep tersebut, banyak keputusan hukum yang dirumuskannya. Seorang tamu boleh minum air yang disuguhkan dan menggunakan tempat duduknya, minum air yang disediakan untuk umum, tukar menukar barang tanpa mengucapkan akad dianggap cukup menunjukkan saling rela, kesaksian orang kafir sebagaimana dilakukan rasul ketika menyewa penunjuk jalan dari orang musyrik, semua itu dicukupkan berpegang pada *qarinah dan syawahid al-hal.*[135] Masalah ini secara lebih rinci akan dibicarakan kemudian.

Kalau dikaji dari beberapa contoh di atas jelaslah bahwa maksud dari ditetapkannya syari'ah tidak lain untuk mewujudkan kemaslahatan dan menjauhkan dari kerusakan. Hal tersebut wajib dijaga dan dijadilan landasan hukum, walaupun tidak terdapat nash yang khusus dan tidak ada ijma'. Sampai disini ia sependapat dengan gurunya Ibn Taymiyah dan Thufi. Tetapi berbeda dengan Thufi dalam hal pertentangan antara maslahah dengan nash. Ibn Qayyim sebagaimana Ibn Taymiyah tetap mendahulukan nash dari maslahah.[136]

Dalam mengelaborasi maslahah, Ibn Qayyim tidak menjelaskan detail konsep maslahah. Namun secara umum tidak keluar dari hakekat maslahah yang meliputi *dlaruriah, Hajiah* dan *Tahsiniah*. Beberapa contoh dimuka cukup memberikan gambaran akan pentingnya menjaga kemaslahatan yang meliputi ketiganya.

Maslahah Dlaruriah, sesuatu yang harus terwujud di tengah-tengah masyarakat, yang meliputi menjaga agama, jiwa, akal, harta dan nasab atau harga diri, secara gamblang tergambar dalam uraian-uraian fiqhnya. Larangan pelaksanaan had di daerah musuh, larangan Ibn Taimiyah menghentikan tentara Tatar yang minum dan membiarkan mereka mabuk, berarti membiarkan mereka lupa untuk melakukan tindakan pengrusakan dan pembunuhan pada umat muslim, semata-mata untuk menjaga kemaslahatan. Diakhirkannya pelaksanaan had bagi orang yang menyusui dan hamil, dan *turuq al-itsbat,* secara tegas menggambarkan pandangannya bahwa syari'ah pada dasarnya mempunyai maksud untuk menjaga hak seseorang baik berkaitan dengan jiwa, harta dan nasab.

Maslahah Hajiah, yang dimaksudkan untuk menghilangkan kesulitan atas mukallaf, terumuskan dalam suatu kaidah "*Tidak ada kewajiban dalam syara' bersama ketidakmampuan dan tidak ada keharaman bersama*

---

[134]Ibn Qayyim al-Jauziyah*, Thuruq al-Hukmiyah.* (Surabaya: Rabithah Ma'ahid al-Islamiyah al-Markaziyah), hlm. 14

[135] *Ibid,* hlm. 18

[136] Musthafa Zaid, *Al-Mashlahah fi at-Tasyri' al-Islamy.* (Dar al-fikri al-Araby. *Cet*. II, 1964), hlm.161

keterpaksaan".[137] Atas dasar kaidah tersebut Ibn Qayyim menyatakan bahwa dlarurat memperbolehkan orang haid dan orang yang junub memasuki masjid, thawaf bagi orang yang haid, membeli barang yang terpendam dibawah tanah (*bai' maghibat*) seperti kentang dan sejenisnya

Maslahah Tahsiniah, sesuatu yang terkait dengan muru'ah, adab dan prilaku yang mengarah pada perbaikan dan penyempurnaan ibadah dan kesempurnaan akhlaq. Terkait dengan kemaslahatan yang ketiga tersebut Ibn Qayyim merumuskannya dalam konsep *dzari'ah*, sesuatu yang dapat menyampaikan kepada maksud, baik *Fakku dzari'ah* maupun *saddu dzari'ah*. Sesuatu yang dapat mengantarkan kepada keharaman, maka diharamkan, demikian pula sesuatu yang dapat mengantarkan kepada kewajiban, seperti nikah muhallil, jual beli untuk tujuan riba, Khullu' untuk sekedar menghindari pelanggaran atas sumpah dan dilarangnya seorang perempuan menempuh perjalanan jauh yang tidak didampingi mahramnya.

4.3. Faktor-faktor Yang Mempengaruhi Perubahan Fatwa

Telah dibicarakan adanya kesenjangan antara *maqasid 'amah* yang bersifat universal dan ilahiyah dengan realitas yang berubah, salah satu dampaknya adalah terjadinya perubahan fatwa, demi untuk mewujudkan maqasid ammah tersebut. Ada beberapa hal yang mempengaruhi perubahan fatwa. Ibn Qayyim menyebutkan bahwa faktor-faktor yang mempengaruhi perubahan fatwa tersebut adalah perubahan zaman, tempat kondisi, niat, adat dan illat.

1. Faktor Illat, Hikmah dan Maslahah

   Ibn Qayyim, mengenai adanya illat dan hikmah, sejalan dengan pandangan jumhur. Untuk mendukung pernyataannya tersebut Ibn Qayyim mengemukakan banyak contoh yang diambil dari Al-Qur'an maupun hadits. Keharaman minum Khamr, misalnya, didasarkan pada sifat yang tetap yang diduga kuat akan menimbulkan kerusakan yaitu illat memabukkan. Keharaman tersebut tetap melekat walaupun orang yang meminumnya tidak mabuk.

   Illat dijadikan landasan untuk menemukan hukum. Ditemukan atau tidak illat hukum pada suatu peristiwa berpengaruh pada ketetapan hukum yang diberikan. Hal tersebut sejalan dengan pandangan ahli qiyas yang terangkum dalam kaidah "*ada atau tidaknya hukum tergantung pada ada atau tidaknya illat".* Kaidah tersebut menunjukkan kemungkinan berubahnya fatwa atas dasar pertimbangan illat.

   Illat, termasuk hikmah, sebagai dasar pertimbangan dari ada atau tidaknya hukum, dapat dijadikan pertimbangan dalam melakukan perubahan fatwa. Keputusan Umar yang kontrofersial, bukan karena hukum yang

[137] Ibn Qayyim*, I'lam al-Muaqi'in.* Juz III, hlm. 31-33 dan lihat pula Juz II, hlm. 22

ditetapkan nash telah berubah, tetapi lebih karena ilat yang menjadi pertimbangan ditetapkannya suatu hukum tidak ditemukan.

Keputusan tidak diberikannya bagian muallaf, dan tidak dibagikannya harta rampasan perang membuktikan hal tersebut. Keputusan Umar tidak berarti mengabaikan nash. Tetapi justru untuk mewujudkan tujuan ditetapkannya pembagia muallaf dan dibagikannya rampasan perang.

2. Faktor Perubahan Adat

a. Kedudukan Adat dalam Tasyri'

Adat, menurut Subhi Mahmasani, memainkan peranan penting dalam kehidupan manusia, baik kehidupan sosial atau aspek budaya yang lain. Peranannya tersebut dipengaruhi dua faktor yaitu iklim dan kebangsaan.[138] Adat yang berlaku dalam masyarakat juga tidak seragam tetapi beragam. Kondisi manusia dan pengadatannya yang tidak tetap dan mengalami perubahan juga ditetapkan oleh Ibn Khaldun.[139]

Keberadaan adat dalam prakteknya dapat dilacak sejak masa rasul. Banyak tradisi yang sudah berjalan sebelumnya tetap dipertahankan keberadaannya. Demikian juga pada masa sahabat banyak mengadopsi apa yang berlaku pada suatu daerah ke dalam Islam. Umar mempertahankan praktek para kaisar Bizantium berkaitan dengan sistem diwan dan registrasi. Beliau juga mengadopsi sistem pos dari Sassanid dan Bizantium[140]. Walaupun demikian, kalau dilihat dari literatur ushul fiqh, keberadannya diluar dari sumber hukum primer Qur'an, Hadits, Ijma' dan Qiyas.

Adat, meskipun tidak semua ulama mengakuinya sebagai sumber hukum Islam, dan dalam formulasinya adat masuk dalam sumber hukum yang mukhtalaf, namun demikian dalam prakteknya adat tidak betul-betul dikesampingkan ulama dalam membangun hukum.[141] Abu Hanifah memasukkan adat sebagai salah satu pondasi dari prinsip istihsan. Malik melihat bahwa adat ahli Madinah sebagai salah satu veriabel dari teori hukumnya. Perhatian asy-Syafi'i terhadap adat dapat dilihat dari dua qaul yang terkenal yaitu qaul qodim dan jadid. Dan Ahmad bin Hambal menerima hadits dla'if yang bersesuaian dengan adat. Pendirian para imam tersebut dilanjutkan oleh para penerus (ashhab) nya dengan lebih eksplisit. Adat dipertimbangkan sebagai fondasi hukum sekiranya tidak ditemukan nash dengan syarat tidak menyalahi ketetapannya.

---

[138] Subhi Mahmasani, *Filsafat Hukum Islam.* Alih bahasa Ahmad Sudjono. (Bandung al-Ma'arif, *Cet.* I, 1976), hlm. 256

[139] Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah* (Beirut : Dar al-Fikr), hlm. 24

[140] Ratno Lukito, *Pergumulan antara hukum Islam dan Adat di Indonesia.* (Jakarta : INIS, 1998) hlm. 11-13

[141] *Ibid,* hlm. 19

Berkaitan dengan persoalan yang tidak dijelaskan dalam nash, ahli hukum sepakat menggunakan adat sebagai hujjah, walaupun tidak mutlak. Syatibi, ulama Malikiyah, menjelaskan bahwa berdasarkan ijma', syari'at datang semata-mata untuk kemaslahatan manusia. Oleh karena itu wajib untuk mempertimbangkan adat yang di dalamnya terdapat kemaslahatan. Syatibi membedakan adat menjadi dua, *awa'id Syar'iyah* yaitu tradisi-tradisi yang disetujui nash dan *awa'id jariyah* yang didiamkan nash. Pandangan serupa juga disampaikan oleh Husen asy-Syaibani, Mustafa al-Zarqa, Wahbah Zuhaili dan ulama lainnya.

Ulama Hanabilah juga menerima adat sebagai hujjah. Ibn Qudamah dan Thufi, secara jelas menganggap adat sebagai suatu sumber hukum. Selain dari dua tokoh tersebut yang cukup memberi perhatian pada adat adalah Ibn Taymiyah ia membedakan "term" ke dalam tiga kelompok. Pertama yang hanya memiliki arti literalnya saja, seperti kata bumi dan langit. Kedua yang ditentukan maknanya dan diterangkan secara eksplisit dalam syari'ah. Ketiga yang dapat difahami dalam konteks adat setempat saja. Dalam memahami "term" yang ketiga inilah peranan adat memainkan peran dalam memberikan pemaknaan. Ibn Qayyim sebagaimana akan dibicarakan kemudian mengikuti pola pembagian gurunya.

Pandangan ulama tentang diterimanya adat tersebut kemudian terangkum dalam beberapa kaidah antara lain *al-Adat muhakkamah*, adat dapat menjadi sumber penetapan hukum. Asy-Syaibani mengatakan apa yang ditetapkan dengan adat seperti ditetapkan dengan nash. Dan Kamal bin Hamam mendudukan adat seperti kedudukan Ijma' manakala tidak ada nash.

b. Pengaruh perubahan adat pada perubahan fatwa

Pada bagian sebelumnya telah dikatakan bahwa adat dapat ditetapkan sebagai hukum. Sedangkan adat dalam realitasnya mengalami perkembangan dan perubahan seiring dengan perkembangan zaman dan perbedaan tempat. Apakah perubahan tersebut berpengaruh pada perubahan hukum?

Al-Buthi memberikan ulasan yang cukup panjang mengenai kaidah tersebut. Kalau adat dijadikan sebagai salah satu dasar ditetapkannya hukum, sedangkan adat dapat berubah mengikuti perkembangan zaman dan perbedaan tempat, berarti produk hukum juga dapat berubah. Al-Buthi keberatan kalau perubahan adat dan perkembangan zaman secara pasti mempengaruhi perubahan hukum syara', karena itu bertentangan dengan pernyataan bahwa maslahah harus mengacu pada nash. Karena adat, dapat dibedakan dalam tiga kemungkinan; pertama adat merupakan bentuk pengamalan dari syari'at, seperti kewajiban menutup aurat, qishash bagi jinayat dan hat zina. Kalau

adat berkaitan dengan hal tersebut, maka perubahannya tidak mempengaruhi perubahan hukum; kedua adat yang sejalan dengan ruh syari'at, seperti adat yang berkaitan dengan sesuatu yang menghilangkan *muru'ah* dan tatacara penerimaan barang. Adat yang demikian yang masuk dibawah kaidah *al-Adah Muhakkamah* [142] Adat yang ketiga adalah yang tidak berkaitan dengan syara. Bentuk yang ketiga ini, menurut al-Buthi tidak lepas dari dua kemungkinan. Kemungkinan pertama yang masuk dalam cakupan sesuatu yang dibiarkan syara'. Dan kemungkinan kedua terdapat pertentangan antara adat dengan nash syara'.

Kalau terjadi pertentangan antara adat dengan nash syara', perlu dilihat apakah keberadaan adat itu menyertai nash atau datang kemudian. Dalam hal ini al-Buthi mempunyai kesamaan pandangan dengan Musthafa al-Zarqa. Kalau adat menyertai nash, masih dibedakan antara qauly dan fi'ly. Adat qauly adalah hujjah dapat digunakan untuk memahami nash, sedangkan adat fi'ly, dikalangan ulama terdapat khilaf. al-Zarqa dalam hal ini condong pada ulama Hanafiyah, kalau nash bersifat umum, maka menggunakan adat bukan berarti mengabaikan nash. Membatasi dengan adat bukan berarti mengabaikannya tetapi menggunakan keduanya.[143]

Pertentangan antara Adat dan dzahir nash, sebagaimana yang digambarkan al-Buthi dan Musthafa al-Zarqa juga mendapat perhatian dari Wahbah Zuhaili yang berpendapat bahwa perubahan adat tidak berpengaruh pada nash yang terlepas dari adat dan nash yang menjadi dasar dari dibangunnya prinsip umum dari hukum, seperti adanya saling rela pada akad, kewajiban memenuhi janji, keadilan dan lainnya. Tetapi nash yang mengaitkan pada suatu illat, kemudian illat dimaksud berubah, seperti pelarangan tas'ir dengan illat mengandung kedzaliman, barang ribawi dengan illat dapat ditakar dan tidak diberikannya zakat pada kerabat nabi karena ada jaminan dari baitul mal, maka perubahan adat berpengaruh pada hukum. Perubahan adat juga berpengaruh pada hukum yang ijtihadiyah, baik melalui jalan qiyas maupun maslahah. Berkaitan dengan hal tersebut dirumuskan suatu kaidah yang berbunyi: "*la yunkaru taghayyur al-ahkam bi taghayyur al-azman*"[144]

Ketiga ahli hukum tersebut mengakui pengaruh adat terhadap nash, yang selanjutnya mempengaruhi perubahan hukum. Walaupun al-Buthi melakukan kritik terhadap orang yang menerima perubahan hukum sebab perubahan adat, tetapi membatasinya dengan maqasid syari'ah. Pendirian tersebut secara gamblang dapat dilihat dari komentarnya

---

[142] Muhammad Sa'id Ramdlan al-Buthy, *Dlawabith al-Maslahah.* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1986), hlm. 282

[143] Musthafa az-Zarqa*, Al-Madkhal fi al-Fiqhi.* (Beirut: Dar al-Fikr) Jilid II, hlm. 289

[144] Wahbah Zuhaili*, Ushul Fiqh.* (Beirut : Dar al-Fikr) Jilid II, hlm. 853-854

tentang konsep perubahan fatwa Ibn Qayyim yang mengawali pembicaraannya tentang perubahan dengan kemaslahatan.

Selanjutnya setelah memahami beberapa teori tentang adat dan pengaruhnya terhadap perubahan fatwa, akan dibahas bagaimana pandangan Ibn Qayyim.

Secara umum ideanya tentang perubahan fatwa terumuskan dalam kaidah yang telah dikemukakan pada sub bab sebelumnya, yang di dalamnya disebutkan pula faktor-faktor yang mempengaruhinya yaitu, perubahan zaman, tempat, niat, kondisi dan adat. Ungkapan zaman, Tempat dan adat, pada kajian ini disatukan dengan adat, karena pada hakekatnya perubahan zaman dan tempat terfokus pada adat dan kebiasaan.

Pandangan Ibn Qayyim tentang pengaruh adat terhadap perubahan fatwa dapat ditemukan pada beberapa tempat dalam I'lam dan Thuruq. Di antara pernyataannya adalah: "*Dan dengan demikian dapat berubahlah semua hukum yang dihasilkan berdasarkan adat*".[145]

فيفتي في كل بلد بحسب عرف اهله و يفتي في كل فرد بحسب عداته

(Maka pada tiap-tiap negara seorang mufti berfatwa berdasarkan adatnya dan untuk tiap-tiap person seorang mufti berfatwa berdasarkan adatnya) [146]

Dua rumusan tersebut dengan jelas menunjukkan bahwa adat baik bersifat '*ammah (urf balad)* maupun *khoshshoh* dapat dijadikan dasar pertimbangan penetapan fatwa.

Besarnya perhatian Ibn Qayyim terhadap adat juga dapat dilihat dari dua pernyataan berikut :

"Jika datang kepadamu seorang laki-laki dari luar daerahmu untuk meminta fatwa, maka jangan memberlakukan adat daerahmu. Tanyalah tentang adat daerahnya, berlakukan padanya dan memberikan fatwa kepadanya."

Kemudian masih dalam halaman yang sama beliau menyatakan :

"Barang siapa yang memberikan fatwa kepada manusia dengan hanya menggunakan riwayat dari kitab melampaui beberapa adat, zaman dan tempat, kondisi mereka yang berbeda-beda, maka ia sesat dan menyesatkan." [147]

Kalau dilihat dari beberapa kutipan tersebut menjelaskan bahwa keberadaan adat sebagai dasar pertimbangan dalam menetapkan fatwa tidak terbatas pada persoalan yang tidak ada penjelasannya dalam nash, tetapi juga sesuatu yang dijelaskan dalam nash, namun dalam

[145] Ibn Qayyim, *I'lam al-Muaqi'in.* Jilid. III, hlm. 62
[146] *Ibid*, hlm 89
[147] *Ibid,* hlm. 89

pemahamannya tidak terpisah dari adat masyarakatnya.[148] Abd Adzim mengatakan bahwa menurut Ibn Qayyim adat-istiadat pada berbagai daerah dan berbagai masa betul-betul dipertimbangkan. Oleh karena itu ketentuan-ketentuan hukum ditetapkan atas dasar pertimbangan adat yang berbeda-beda.[149] Pernyataan ini menyerupai pandangan Syatibi yang menyatakan bahwa hukum syara' berbeda karena berbedanya adat. Syatibi mencontohkan bagi orang Timur membuka penutup kepala dianggap jelek bagi orang yang memiliki muru'ah, karenanya merusak sifat '*adalah*. Namun menurut orang barat tidaklah demikian.[150]

Konsep Ibn Qayyim tersebut diterapkan untuk menyelesaikan banyak persoalan fiqh. Berikut ini beberapa contoh analisis yang dikemukakan dalam beberapa kitabnya.

1) Jenis barang yang digunakan untuk zakat fitrah

Berdasarkan atas pertimbangan urf, Ibn Qayim memperbolehkan zakat fitrah bukan hanya dengan gandum tetapi juga dengan jagung dan beras bagi daerah yang makanan pokoknya jagung dan beras, walaupun Nabi saw mewajibkan zakat fitrah satu sha' kurma dan gandum. Keputusan tersebut bukan berarti menafikan hadits, tetapi justru mencoba mewujudkan tujuan syara' dari ditetapnya zakat yaitu untuk menutupi kebutuhan masyarakat pada hari raya. Disini Ibn Qayyim melihat keterkaitan nash dengan adat. Ditetapkannya gandum dan kurma karena keduanya merupakan makanan pokok kebanyakan penduduk Madinah. Oleh karena itu bagi daerah yang makanan pokoknya selain kedua hal tersebut, boleh menggantikannya dengan makanan pokok daerahnya. Illat dari diwajibkan zakat fitrah dengan gandum dan kurma terkait dengan adat dan konteks daerah dan karenanya ketentuan tersebut berubah sebab perubahan adat.[151] Ketetapan jenis harta yang harus dikeluarkan, bukan bersifat *tahdid* dan tidak difahami secara tekstual tetapi kontekstual.

Cara istimbath yang sama diterapkan pada kasus "Musharat". Ganti rugi akibat dikelabuinya pembeli atas tidak diperahnya air susu binatang yang dijual sehingga kelihatan besar.

2) Kedudukan idzin *urfy* diberlakukan sebagaimana idzin *lafdzy*

Pandangan Ibn Qayyim mendudukkan adat pada kedudukan ucapan yang dirumuskan dalam kaidah "*tiap-tiap idzin urfy dapat diposisikan seperti idzin lafdzi*". Kaidah ini masuk dalam berbagai

---

[148] *Ibid,* hlm. 62

[149] Abd. Adzim, *Ibn Qayyim Ashruhu wa Manhajuhu*. (Mesir: Maktabah Nahdlah), hlm 286

[150] Asy-Syatibi, *Al-Muaffaqat.* (Beirut : Dar al-Fikr) Jilid II, hlm. 196

[151] Ibn Qayyim, *I'lam al-Muaqi'in.* Juz III, hlm. 23-24

persoalan fiqh, bahkan masuk pada lebih dari seratus masalah yang berkaitan dengan persoalan mu'amalah, seperti persoalan *naqdul balad* dalam transaksi jual beli, makanan yang disuguhkan tamu, minum air dari tempat yang secara adat disediakan untuk minum, masuk WC umum, makan buah-buahan yang jatuh dari pohonnya. Ketentuan hukum dari beberapa contoh tersebut terkait dengan adat. Oleh karena itu dapat berubah karena berbedanya kebiasaan dan adat. Dalam kasus jual beli walaupun dari kedua belah pihak tidak menyebutkan menggunakan mata uang secara khusus, tetapi kalau di daerah tersebut terdapat mata uang yang digunakan secara tetap, maka berarti menggunakan mata uang yang berlaku. Demikian juga hukumnya masuk WC, gratis atau tidaknya tergantung pada kebiasaan.[152] Banyak hal-hal serupa yang dapat dikembalikan pada adat.

3) Kedudukan adat sebagai syarat

Kaidah tersebut, secara tegas menunjukkan pengaruh perubahan adat terhadap perubahan hukum atau fatwa. Pada bagian inilah kaidah al-adah muhakkamah, yang dikemukakan para ulama menemui persesuaian. Hanya saja yang harus diperhatikan adalah perubahan fatwa yang disebabkan oleh perubahan zaman, niat dan adat tidak boleh difahami secara mutlak yang diambil dari pemahaman dzahirnya. Perubahan fatwa harus mengacu pada maksud umum dari syari'at, yaitu kemaslahatan hamba dan menolak kerusakan. Perubahan yang tidak mengacu pada maslahah tidak bisa dibenarkan. Kondisi dlarurat yang memperbolehkan sesuatu yang dilarang harus difahami dari adanya pertentangan antara suatu maslahah dengan maslahah yang lebih besar atau mengambil mafsadat yang lebih ringan.

Adat setempat dijadikan pertimbangan perubahan fatwa hukum, demi untuk mewujudkan kemaslahatan. Karena dalam realitasnya, adat dari suatu daerah tidak selalu sama. Kalau hal tersebut diabaikan, akan sangat mungkin ada tujuan syara' yang terabaikan.

Pandangan Ibn Qayyim tersebut secara subtansi sejalan dengan pandangan al-Buthi dan Musthafa Zarqa, sebagaimana telah dibicarakan di muka. Ibn Qayyim memiliki konsistensi dalam masalah ini. Konsepnya tentang adat mempertegas pentingnya kemampuan mufti dalam memahami kebiasaaan masyarakat, yang merupakan bagian dari fiqh.

3. Kondisi masyarakat

Perubahan yang terus menerus yang disebabkan oleh perubahan zaman dan perbedaan waktu, menyentuh berbagai aspek kehidupan manusia

[152] *Ibid,* Juz II, hlm 393. Lihat juga Ibn Qayyim, *Thuruq al-Hukmiyah*, hlm. 20

baik bidang sosial ekonomi, kultural moral, politik, maupun sistem hukum. Perubahan kondisi masyarakat berpengaruh dalam merumuskan fatwa. Kondisi masyarakat adakalanya merupakan kebiasaan dan karenanya dapat dimasukkan pada adat, dan adakalanya tidak.

Pada bagian ini akan dibicarakan kondisi masyarakat yang sifatnya temporal bukan adat yang bersifat tetap. Kondisi dlarurat termasuk pada bagian ini. Dipertimbangkannya kondisi masyarakat dalam melakukan perubahan fatwa tetapi mengacu pada maslahah dan mafsadah yang merupakan tujuan syara'. Suatu tindakan yang dimaksudkan mendatangkan kemaslahatan, karena kondisi tertentu dapat berakibat sebaliknya, yaitu mendatangkan kerusakan. Untuk lebih jelasnya kami kemukakan beberapa contoh analisis terhadap pemikirannya :

a. Pembatasan harga

Ibn Qayyim memandang perlu adanya campur tangan pemerintah dalam penetapan harga, meskipun hal tersebut pernah dilarang oleh Nabi saw sebagaimana riwayat Anas :

عن انس قال :غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا رسول الله لو سعرت لنا ؟ فقال ان الله هو القابض الرازق الباسط المسعر . واني لارجو ان القى الله ولا يطالبني احد بمظلمة ظلمتها اياه في دم ولا مال. رواه أبو داود والترمذي وصححه

Ibn Qayyim melihat bahwa penetapan harga dibedakan menjadi dua yaitu dzalim yang dilarang dan adil yang diperbolehkan. Yang pertama berkaitan dengan proses jual beli yang wajar dan jauh dari kedzaliman, maka naik dan turunnya harga diserahkan pada kondisi pasar. Dalam kondisi seperti itu pembatasan harga adalah kedzaliman, sebagaimana dimaksud dalam hadits tersebut. Kedua dalam kondisi dimana barang yang dibutuhkan masyarakat sulit didapat, dan pemilik barang tidak akan mau menjualnya kecuali dengan harga yang melambung. Pada situasi seperti itu pembatasan harga dengan harga *mitsil* (standar) tidak dilarang. Karena pada hakekatnya hal tersebut sesuai dengan rasa keadilan yang menjadi tujuan syara' dan menolak kedzaliman. Kebijakan tersebut dapat diqiyaskan dengan pemaksaan pada pemilik harta untuk menjual hartanya karena ada haq. Yang berwenang boleh memaksa seseorang untuk menjual hartanya untuk membayar hutang dan nafkah yang wajib.[153]

[153]Ibn Qayyim, *Thuruq al-Hukmiyah,* hlm. 245

b. Membiarkan musuh yang mabuk

Contoh lain dari pengaruh kondisi terhadap produk fatwa adalah fatwa Ibn Taymiyah, sebagaimana diqisahkan Ibn Qayyim, yang melarang orang yang hendak mencegah tentara Tatar yang sedang minum Khamr. Tindakan Ibn Taymiyah tersebut didasarkan atas alasan bahwa Allah melarang orang minum Khamr karena hal tersebut dapat membuat orang lupa untuk berdzikir dan shalat. Sedangkan mereka ketika sedang minum khamr lupa dari membunuh dan merampas harta orang mukmin. Terdapat kerusakan yang dapat dihindarkan dari kaum muslimin atas mabuknya tentara Tatar.[154] Jadi di sini menolak kerusakan didahulukan dari pada menarik kemaslahatannya pencegahan terhadap peminum khomr (*Dar'u al-mafasid muqaddamun 'ala jalbi al-mashalih*.).

c. Persyaratan Ingkar al-Mungkar

Ingkar al-Mungkar diwajibkan kepada umat Nabi, agar tercipta kebaikan, bukan untuk menciptakan kemungkaran yang lebih besar. Ibn Qayyim membagi Ingkar al-Mungkar menjadi empat; Pertama yang dapat menghilangkan kemungkaran dan menggantikannya dengan kebaikan. Kedua mengurangi tingkat kemungkaran, walaupun tidak menghilangkan seluruhnya. Ketiga digantikan dengan sejenis kemungkaran yang lain. Dan keempat menimbulkan sesuatu yang lebih buruk. Dari empat hal tersebut, yang pertama dan yang kedualah yang disyari'atkan, yang ketiga wilayah ijtihad sedangkan yang keempat diharamkan.

Kenapa ada yang diharamkan? Ibn Qayyim menyandarkan hal tersebut pada suatu riwayat :

"Shahabat meminta idzin kepada Rasulullah untuk memerangi umara yang mengakhirkan shalat dari waktunya. Mereka berkata apakah kami memeranginya? Jawab nabi tidak selagi mereka masih shalat. Dan nabi berkata : Siapa yang melihat, dari amirnya, sesuatu yang dibenci, hendaklah bersabar. Dan jangan mencabutnya dengan kekerasan dari mentaatinya."[155]

Pada bagian lain Ibn Qayyim mengatakan bahwa di Makkah Nabi melihat kemungkaran yang besar dan beliau tidak mampu merubahnya secara langsung, karena ada kekhawatiran akan timbulnya bahaya yang lebih besar. Tetapi pada fathu Makkah Nabi melakukannya.

Dalam riwayat tersebut nabi melihat akan adanya mafsadat yang lebih besar yang akan terjadi dari menunda shalat di akhir waktu. Disini orang dituntut untuk melakukan pertimbangan dan kecermatan dan kesabaran dalam nahi mungkar. Dalam menghilangkan kerusakan

[154] Ibn Qayyim, *I'lam al-Muaqi'in.* Juz. III, hlm 18
[155] *Ibid,* hlm. 16

hendaklah tidak menimbulkan kerusakan yang lebih besar. Dalam kaidah fiqh dikatakan :[156]

إذا تعارض المفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب اخفهما

d. Sahnya thawaf bagi perempuan haid

Ketetapan dilarangnya orang haid melakukan thawaf, berdasarkan pada hadits nabi :

اصنعي ما يصنع الحاج غير ان لا تطوفي بالبيت

(Berbuatlah apa yang dilakukan orang yang haji kecuali thawaf di Baitullah)

Hadits tersebut, sebagaimana dikatakan Ibn Qayyim, berlaku pada semua situasi dan zaman. Tidak dibedakan keberlakuannya antara situasi mampu dan lemah, antara situasi yang memungkinkan dengan yang mendesak. Mereka melihat tidak bolehnya orang yang haid melakukan thawaf seperti dilarangnya puasa dan shalat bagi orang yang haid.

Ibn Qayyim melihat adanya situasi yang berubah, ada beberapa kesulitan yang timbul dari dilarangnya thawaf bagi orang haid. Ada delapan kemungkinan yang dapat terjadi; pertama disuruh tetap tinggal di Makkah walaupun kendaraannya sudah berangkat, sehingga bersuci dan kemudian melakukan thawaf; kedua gugurnya thawaf ifadlah karena tidak mampu memenuhi syaratnya; ketiga, kalau dikhawatirkan akan datang haid, maka boleh mengawali dari waktunya; keempat jika diketahui berdasarkan adat haidnya datang pada hari-hari haji dan kalau melakukan haji akan haid, maka gugur kewajibannya sehingga putus haid (menapouse); kelima ia tetap melakukan haji. Namun kalau haid dan tidak memungkinkan melakukan thawaf, maka kembali dalam keadaan ihram dengan tetap menjaga segala yang dilarang bagi muhrim seperti nikah, bersetubuh dan lainnya; keenam tahallul sebagaimana mu'sir; ketujuh mengangkat pengganti; kedelapan mengerjakan yang mampu dan gugur dari syarat dan kewajiban yang tidak mampu seperti gugurnya thawaf wada', menutup aurat dan gugurnya kewajiban karena tidak ada air.

Dari delapan kemungkinan yang dipilih adalah yang kedelapan yaitu thawaf dalam keadaan haid. Ditetapkannya pilihan tersebut dilandasi oleh keadaan dlarurat yang oleh Ibn Qayyim secara konseptual dirumuskan dalam suatu kaidah "tidak ada yang wajib dalam syari'ah dalam kondisi lemah dan tidak ada keharaman bersamaan dengan dlarurat."[157] Ada dua pokok analisis Ibn Qayyim untuk menjelaskan pandangannya.

---

[156] Jalaluddin Suyuti, *Asybah wa an-Nadzair,* hlm. 96

[157] Ibn Qayyim, *I'lam al-Muaqi'in.* Juz III, hlm. 31

Pertama, dikatakan bahwa memasuki masjid dilarang bagi orang yang haid sebagaimana dalam haditst "Saya tidak menghalalkan masjid bagi orang yang haid dan junub." Ketetapan tersebut pada kondisi biasa. Pada kondisi dlarurat, seseorang boleh memasuki masjid dan melewatinya asal dapat menjaga agar darahnya tidak menetes ke lantai masjid. Sedangkan thawafnya diposisikan seperti melewati masjid.

Kedua, Hukum thawaf sebagaimana shalat, sedangkan orang haid tidak boleh melakukan shalat, sebagaimana dalam hadits. Ibn Qayyim membenarkan disyaratkannya suci dari haid. Untuk menjawab persoalan inipun ia tetap mengacu pada keterpaksaan dan qiyas. Kalau orang yang tidak menemukan pakaian boleh shalat telanjang, berarti thawaf telanjang juga boleh. Oleh karena itu thawaf dalam keadaan haid juga boleh. Bahkan ia melihat terdapat mafsadat yang lebih besar pada telanjang.[158]

Dari beberapa contoh tersebut dapat disimpulkan beberapa hal yang dipertimbangkan dalam perubahan fatwa :

1) Kondisi dlarurat (terpaksa)
2) Masyaqat
3) Rusaknya akhlak atau kondisi masyarakat

4. Faktor Perbedaan Niat

Keberadaan suatu perbuatan sangat dipengaruhi oleh niat (motif) yang tersimpan dalam hati yang merupakan ruh perbuatan mukallaf. Sah dan tidaknya suatu perbuatan bergantung pada niat. Perbuatan yang berdimensi ukhrawi dapat berubah menjadi duniawi atau sebaliknya karena pengaruh niat. Pembicaraan mengenai hal ini, disandarkan pada baik Al-Qur'an maupun hadits nabi yang diantaranya adalah hadits masyhur:[159]

انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى

"Sesungguhnya sahnya amal tergantung pada niatnya, dan untuk tiap-tiap orang apa yang diniatinya."

Berdasarkan hadits tersebut, ulama merumuskan suatu kaida ا*"Setiap perkara tergantung dari niatnya*". Kaidah ini masuk dalam berbagai bab

[158]*Ibid*, hlm. 33

[159]Hadits ini diriwayatkan oleh Imam enam dan lainnya. Walaupun Imam Malik tidak memasukannya dalam Muatho'. Hadits tersebut mendapat peerhatian cukup besar dari kalangan Ulama. As-Syafi'i, Ahmad bin Hambal, Abu Daud Ibn Mahdi, Darokutni menyatakan bahwa hadits niat ini mencakup sepertiga ilmu. Ada yang mengatakannya seperempat ilmu. Keberadaan hadits tersebut juga dikuatkan dengan beberapa hadits lain yang mempunyai penekanan yang sama, krusialnya niat terhadap perbuatan. Riwayat tersebut antara lain hadits "*tidak ada amal bagi orang yang tidak memiliki niat*", "*niat orang mukmin (tanpa amal), lebih baik dari amalnya (tampa niat*)", dan "*Manusia dibangkitan dari kubur berdasarkan niat mereka*" Jalaludin Suyuthi, *Asybah wa an-Nadzair.* hlm. 9.

fiqh, baik berkaitan dengan ibadah, mu'amalah, jinayah, sumpah, nadzar, dan lainnya. Secara umum pengaruh niat tersebut dibedakan menjadi dua; pertama berpengaruh pada sah dan tidaknya amal dan yang kedua berpengaruh pada nilai dari amal. Yang pertama disebut ibadah *mahdlah* yang harus diniati untuk beribadah. Menurut Syatibi niat pada ibadah mahdlah tersebut bersifat dlaruri. Kedua adalah *ghairu mahdlah* yaitu suatu perbuatan yang secara dzahirnya bukan ibadah, tetapi niat dapat membedakan apakah perbuatan tersebut bernilai ibadah atau tidak.[160]

Ibn Qayyim menyadari adanya pengaruh niat terhadap suatu ucapan atau perbuatan. Niat dimasukkan pada salah satu faktor yang mempengaruhi perubahan fatwa. Selain dari kaidah tentang perubahan fatwa, pandangannya dinyatakan dalam beberapa rumusan antara lain;

i. Niat dan keyakinan dipertimbangkan dalam mu'amalat, sebagaimana dipertimbangkan dalam ibadat dan ucapan.
ii. Niat dan keyakinan menjadikan suatu itu halal atau haram, sah atau fasad.
iii. Maksud dalam ibadah menjadikannya wajib, mustahab, diharamkan, sah atau tidak.

Persoalan yang akan dipertajam disini, seberapa besar dan dalam hal apa saja niat berpengaruh pada perbuatan dan ucapan.

Suatu perbuatan atau ucapan kalau dikaitkan dengan niat atau motive yang ada dalam hatinya dibedakan menjadi tiga; *Pertama,* perbuatan yang dilakukan tanpa sengaja atau pelakunya tidak memiliki kehendak. Pelaku tidak mempunyai tujuan apapun seperti perbuatan orang yang tidur, karena kekeliruan, dan perbuatan yang dilakukan dibawah tekanan pihak lain. *Kedua,* perbuatan yang dilakukan merupakan perwujudan dari tujuan atau niatnya. Ada kesesuaian antara perbuatan dengan niat. Dan yang ketiga niat seseorang tidak sesuai dengan perbuatan yang diwujudkannya. Seseorang menyembunyikan niat dan tujuannya dibalik perbuatan. *Ketiga,* kemungkinan tersebut sebagaimana akan dibahas, mempunyai konsekwensi yang berbeda.

Pengaruh niat terhadap perbuatan dan perkataan seseorang, secara garis besar dibedakan menjadi dua: pertama pelaku atau pembicara tidak mempunyai tujuan atau kehendak apapun, dan orang yang melandasi perbuatan dan ucapannya dengan niat.

Perbuatan dan ucapan yang dilakukan dengan tidak memiliki tujuan apapun, seperti orang yang terpaksa, tidur, gila, dan *maghlubul aqli* tidak mempunyai dampak hukum. Atas dasar itu pula kesaksian orang munafik ditolak, karena apa yang diucapkan tidak sesuai dengan apa yang ada dalam hatinya.[161] Kesimpulan tersebut sejalan dengan hadits nabi yang artinya :

---

[160]Syatibi, *Al-Muafaqat.* (Beirut : Dar al-Fikr) Jilid I hlm. 227-228

[161] Ibn Qayyim, *I'lam al-Muaqi'in.* Juz III, hlm. 107

"Diangkat dari umatku (dosanya) keliru, lupa dan terpaksa."

Untuk beberapa contoh tersebut sudah maklum, kecuali yang berkaitan dengan terpaksa dan main-main. Karena keduanya mempunyai maksud.

Ucapan dan perbuatan orang yang terpaksa tidak mempunyai dampak hukum karena tidak memiliki kehendak untuk melakukannya. Karena tujuan sesungguhnya bukan untuk mewujudkan perbuatan tetapi menolak bahaya kalau tidak melakukannya. Terkait dengan menolak kerusakan, dalam literatur fiqh sejalan dengan kaidah "*bahaya itu harus dihilangkan*", "*Dlarurat dapat menyebabkan diperbolehkannya hal yang dilarang*" dan *"menolak bahaya lebih diprioritaskan daripada menarik kemaslahatan"*.

Orang yang melakukan sesuatu karena terpaksa, oleh Ibn Qayyim, dibedakan dengan orang yang melakukan hillah, walaupun keduanya memiliki persamaan dalam hal tidak mempunyai maksud terwujudnya perbuatan atau ucapan. Perbedaannya kalau orang yang terpaksa memiliki tujuan untuk menolak bahaya pada dirinya, sedangkan pada hillah tujuannya membatalkan yang hak dan mendahulukan yang batal.[162]

Perkataan orang yang main-main *(hazl)* yang tidak memiliki maksud terwujudnya sesuatu dilawankan dengan *Jadd* (sungguh-sungguh). Dua perkataan tersebut dimuat dalam hadits yang artinya "*Ada tiga hal sungguh-sungguhnya itu sungguh dan main-mainnya juga sungguh, yaitu nikah, talak dan rujuk*" dan beberapa hadits yang lain. Ucapan atau perbuatan *hazl* kalau berkaitan dengan hak Allah, maka tidak diperbolehkan. Berbeda kalau perbuatan tersebut berkaitan dengan hak hamba. Nikah, sebagaimana dijelaskan dalam hadits, walaupun dengan main-main tetap dihukumi sungguh-sungguh karena diserupakan dengan ibadah.

Kedua, orang yang dalam melakukan perbuatan dilandasi oleh suatu niat atau maksud. Perbuatan yang dilandasi oleh suatu niat atau maksud, mengandung beberapa kemungkinan; Pertama terdapat kesesuaian antara perbuatan atau lafadz dengan maksud baik diketahui secara yakin karena dinyatakan oleh yang berbicara ataupun karena tanda-tanda yang terdapat pada lafadz dan keadaan orang yang berbicara. Kedua perkataan yang dengan jelas bahwa orang yang berbicara tidak menghendaki maknanya.. Ketiga lafadz yang maknanya jelas tetapi mempunyai kemungkinan dimaknai secara hakikat atau dipalingkan pada makna yang lain dan tidak ada dalalah yang menunjukkannya.[163]

Kalau tidak ada perbedaan maka maksud lafadz wajib dipahami dari dzahirnya. Karena tidak mungkin memahaminya dengan sempurna kecuali mengacu pada dzahir lafadz. Namun kalau terdapat perbedaan antara perbuatan dengan niat, maka hukum yang harus diambil adalah yang sesuai dengan niat, baik berkaitan dengan ibadah atau mu'amalah. Apabila

[162] *Ibid,* hlm. 134-135
[163] *Ibid,* hlm 119-120

berkaitan dengan ibadah hukumnya sudah jelas tidak sah. Semua ibadah landasannya adalah niat. Tidak ada perbuatan yang dinilai ibadah kecuali dengan niat. Seandainya seseorang menahan haus dan dahaga seharian karena kebiasaan dan kesibukan atau tidak ada keinginan dan tidak diniati ibadah, maka bukan puasa syar'i. Demikian juga kalau seseorang memberikan sejumlah harta karena hadiah atau hibah dan tidak diniati zakat, maka tidak terhitung zakat. Lebih radikal lagi, kalau seseorang berjima' dikamar yang gelap dengan seseorang yang diyakini sebagai istrinya, maka tidak boleh dihad (subhat fa'il). Dari beberapa uraian tersebut jelaslah bahwa niat merupakan ruh dari amal, yang menjadi tolak ukur sah dan tidaknya amal dan juga membedakan nilainya.

Berkaitan dengan mu'amalah umpamanya orang yang memeras anggur, dapat dikategorikan sebagai perbuatan haram atau tidak terkait dengan niat. Kalau sejak awal sudah diniati untuk membuat khamr maka haram tetapi kalau tidak maka tidak haram. Contoh lain adalah kasus memotong hewan. Kalau diniati untuk dimakan dagingnya maka halal, tetapi kalau untuk selain Allah maka haram. Demikian juga seorang laki-laki yang membeli budak perempuan. Kalau yang dimaksud untuk orang yang menyuruhnya, budak itu haram, tetapi kalau diniati untuk dirinya sendiri maka halal padahal bentuk akadnya satu yang berbeda hanya niatnya.[164]

Selain pada perbuatan, niat juga berpengaruh terhadap makna suatu lafadz, sebagaimana kaidah "*Maksud suatu lafadz tergantung dari orang yang melafadzkan*". Berpijak dari kaidah tersebut, kebanyakan ulama berpendapat bahwa niat dapat membatasi lafadz yang bersifat umum dan mutlak,[165] selagi tidak berkaitan dengan hak orang lain. Kalau berkaitan dengan hak orang lain, maka pemahamannya didasarkan pada niat hakim atau pihak yang bersangkutan. Ketentuan tersebut didasarkan pada hadits nabi "*Sumpah itu menurut niatnya orang yang menuntut sumpah.*" [166]

Ucapan suami pada isterinya "Engkau tertalak" dengan maksud dari suamimu terdahulu, atau ucapan "Engkau, menurut saya, seperti ibuku" dengan maksud dalam kemulyaan dan kedudukannya, bukan keharamannya, dapat diterima kalau terdapat tanda yang menunjukkan hal tersebut, kalau tidak ada tanda (qarinah) yang menunjukkan niat yang tersimpan, maka maka keputusan hukum harus merujuk pada kenyataan lahir. Mengenai hal ini nabi bersabda; "*Kami menghukumi menurut kenyataan lahir dan Allah-lah yang menguasai hal-hal yang tersembunyi*".

---

[164] *Ibid,* hlm. 122

[165] Pandangan tersebut sesuai kaidah fiqh *"Maqasid al-lafdzi ala niyat al-Lafidz*." Maksud lafadz bergantung atas niat orang yang melafadzkan, seperti pada nadzar, i'tikaf, sumpah dan lainnya, kecuali satu hal yaitu yang berkaitan dengan sumpah yang dilakukan di depan hakim. Demi terjaganya hak dari ketersia-siaan, sumpah dihadapan hakim bukan bergantung pada niatnya orang yang bersumpah tetapi bergantung pada niatnya Qadli.

[166] Imam Muslim, *Shahih Muslim*.

Pengaruh niat terhadap kenyataan lahir, sebagaimana telah dijelaskan, kalau berkaitan dengan sesuatu yang berbeda dilarang secara syara', oleh Ibn Qayyim masuk dalam cakupan hillah (fiksi hukum), sebagaimana akad nikah dengan niat tahlil dan mengalihkan hak milik untuk menghindari zakat. Berkaitan dengan hal tersebut dzahir lafadz atau perbuatan merupakah perantara (wasilah) untuk sampai pada tujuan yang tidak diperbolehkan syara'. Jalan pikiran tersebut sesuai dengan kaidah *"al-Wasail Hukmu al-Maqasid*" yang merupakan prisip dari *Sad Dzari'ah*.[167]

4.4. Fiksi Hukum

Ibn Qayyim dalam rumusannya tidak menyebutkan perubahan syari'ah tetapi perubahan fatwa. Artinya perubahan tersebut menyangkut produk fatwa yang tidak lepas dari faktor ijtihad mufti yang sifatnya rtelatif dan berkaitan dengan persoalan furu' bukan pada maqasid ammah. Ada dua aspek yang mungkin dapat dijadikan ruang terjadinya perubahan, yaitu proses interpretasi nash dan proses penerapan hukum pada persoalan yang dihadapi.

Telah dijelaskan pula bahwa perubahan dimaksud untuk menarik kemaslahatan dan menolak kerusakan. Karenanya perubahan tidak bersifat mutlak dan tidak semua aspek syari'ah. Perubahan yang tidak mengacu pada tujuan syara', atau bahkan berupaya menghindarinya, maka tidak diperbolehkan. Atas dasar hal tersebut sebagian dari fiksi hukum (hilah) tidak dibenarkan karena mempunyai kecenderungan penghalalan yang dilarang dan pengharaman yang diperbolehkan.

Hilah (fiksi Hukum) secara urf adalah menempuh jalan yang samar yang mengantarkan seseorang pada tujuannya. Dari pengertian urfi tersebut oleh Ibn Qayyim ditarik dalam pengertian istilah menggunakan segala cara untuk sampai pada tujuan yang dilarang baik berdasarkan syara' akal maupun adat. Hilah merupakan perubahan hukum syara' dengan sebab-sebab yang tidak ditetapkan syara'. [168] Asy-Syatibi dan Ibn Bathah mengatakan bahwa hilah adalah mengerjakan sesuatu yang diperbolehkan tetapi mengandung maksud yang dilarang.[169] Jadi pada prinsipnya hilah adalah melakukan upaya untuk tujuan yang dilarang syara', menggugurkan kewajiban dan menghalalkan yang haram.

Kesimpulan tersebut menunjukkan adanya keterkaitan yang erat antara hubungan maqasid dengan kenyataan, dan hilah. Bahkan hilah adalah salah satu bentuk dari adanya perbedaan antara maksud dengan kenyataan.

Tetapi pada kenyataannya tidak semua praktik hilah tersebut dilarang. Hilah yang dimaksudkan untuk dapat melakukan kewajiban, meninggalkan larangan, menyelamatkan yang haq, menolong orang yang didzalimi, memaksa orang dzalim dan menghukum orang yang melapaui batas diperbolehkan. Hilah

---

[167] Ibn Qayyim*, I'lam al-Muaqi'in.* Juz. III, hlm. 133-134
[168] Ibn Taimiyah, *Iqamat ad-Dalil ala Ibthal at-Tahlil,* hlm. 11
[169] Ibn Bathah, *Ibthal al-Hiyal,* hlm. 32

yang dilarang yaitu yang bertujuan untuk menggugurkan yang wajib, membatalkan haq dan menghalalkan yang haram.[170]

4.4.1. Hilah yang dilarang

Hilah yang dilarang merupakan jalan yang samar untuk mencapai sesuatu yang diharamkan yang diklasifikasikan ke dalam beberapa bentuk : *Pertama,* keberadan hilah itu diharamkan dan maksudnya juga diharamkan. *Kedua,* langkah yang dilakukan pada hakekatnya boleh, namun tujuannya haram. Oleh karena itu helahnya juga haram, karena mengantarkan pada keharaman. Keberadaan hilah ditempatkan pada posisi wasail (perantara) dan dikaitkan dengan tujuannya yang haram seperti bepergian untuk merampok dan membunuh. Dalam kaidah fiqh dinyatakan bahwa "*hukum bagi perantara sama dengan hukum dari maksud* ". Dan dalam kaidah yang lain "*perintah terhadap sesuatu berarti perintah pula atas sesuatu yang menjadi wasilahnya*".

Ketiga, hilah itu sendiri pada dasarnya tidak mengantar kepada keharaman, dipalingkan ke jalan yang diharamkan, seperti pengakuan, jual beli, hibah dan nikah. Berkaitan dengan pandangan tersebut al-Buthi memberikan komentar, bahwa dalam beberapa hal niat tidak berpengaruh pada dzahir perbuatan atau akad, oleh karenanya tidak masuk pada yang diharamkan. Suatu transaksi jual beli yang memenuhi syarat dianggap sah walaupun ada niat untuk melakukan yang diharamkan, seperti jual beli tempat dari emas tetap sah walaupun ada niat untuk memakainya.[171]

Keempat, Jalan yang pada haqiqatnya diharamkan, tetapi dimaksudkan untuk menegakkan yang hak dan menolak kebatilan. Ini diharamkan pada jalan bukan pada tujuan, seperti mengajukan dua orang saksi yang nyeleweng untuk mendapatkan hak yang dukuasai oleh orang lain. [172]

---

[170] Ibn Qayyim, *I'lam al-Muaqi'in.* Juz. III, hlm 252-253. Wahbah Zuhaili dalam kitabnya Ushul Fiqh juga membedakan hilan menjadi dua yaitu *hilah syar'iyah mubahah* dan yang kedua *hilah syar'iyah makhdzurah*. *Hilah syar'iyah mubahah,* yaitu berhilah dengan mengganti jalan yang disyari'atkan untuk hal tertentu. Dan digunakannya untuk yang lain dengan maksud untuk menetapkan yang haq, menolak kedzaliman dan tuntutan kebutuhan. Sedangkan *hilah syar'iyah makhdzurah* adalah hilah dengan maksud mengganti hukum yang telah tetap menurut syara' kepada hukum yang lain dengan melakukan sesuatu yang secara dzahir sah tetapi secara batin kosong. Wahbah Zuhaili. *Ushul Fiqh,* hlm. 941.

[171] Al-Buthi, *Dlawabith al-Maslahah,* hlm. 298

[172] Ibn Qayyim*, I'lam al-Muaqi'in.* Juz. III, hlm. 349-415. Pembagian serupa dapat dilihat dalam Fatwanya Ibn Taimiyah dalam kitab, *Iqamah ad-Dalil ala Ibthal at-Tahlil.* Ibn Taimiyah juga membagi hilah menjadi empat :

1. Jalan-jalan yang pada hakekatnya haram untuk sampai pada maksud yang haram pula.
2. Jalan-jalan yang mubah untuk sampai pada maksud yang dilarang
3. Jalan-jalan yang pada hakekatnya haram, dimaksudkan untuk mendatangkan yang hak dan menolak yang batal.

Hilah, memicu kekhawatiran akan keberagamaan dan berpaling dari kecintaannya terhadap syara'. Sebab apa-apa yang diperintahkan syara' tidak lepas dari upaya mewujudkan kemasalahatan manusia dan larangan-larangannya mencegah dari kerusakan. Diperintahkannya zakat, misalnya,. tidak lain untuk kemaslahatan manusia, dengan memberikan bagian terhadap golongan tertentu yang telah ditetapkan. Demikian juga larangan riba tidak lain dari upaya menghindarkan atas penindasan si kaya terhadap si miskin, dengan menikmati hasil dari orang yang berhutang tanpa ada usaha dan resiko kerugian apapun. Oleh karena itu, Ibn Qayyim dan kebanyakan ulama madzhab Hambali menolak hilah yang demikian. Karena dianggapnya menyia-nyiakan syara' untuk menegakkan kemaslahatan manusia.[173]

Menurut analisis Ibn Qayyim orang yang melakukan hilah tidak terlepas dari beberapa hal: (1) Kelazimannya meninggalkan yang wajib dan menghalalkan yang haram. (2) Mengandung reka daya, tipuan dan pengelabuan. (3) Penyandarannya pada syara' dan dasar-dasarnya. (4) Pelakunya tidak bertaubat dan tidak merasa berdosa. (5) Mengelabuhi Khaliq sebagaimana mengelabui makhluk. (6) Memberi kesempatan pada musuh agama untuk menjelekkan Islam. (7). Mengerahkan usaha dan ijtihadnya untuk menghalalkan yang haram dan membatalkan apa yang diwajibkannya. (8) Memberikan pertolongan yang jelas atas dosa dan permusuhan.[174]

Di samping dalil aqli tersebut, haramkannya hilah didasarkan pada dalil syari'at :

a. Dalil Al-Qur'an

Allah melarang Umat Yahudi untuk berburu ikan pada hari Sabat (Al-Baqarah :). Yahudi memang tidak berburu pada hari itu tetapi ia membuat kubangan supaya ikan masuk ke dalam perangkap baru kemudian esoknya mereka berburu ikan. Yahudi membuat reka daya untuk mendapatkan ikan yang datang pada hari Sabat. Mereka membuat untuk mensiasati dilarangnya berburu pada hari Sabat. Dan secara umum Al-Qur'an melarang melakukan tipu daya (Al-Baqarah : 231).

b. Sunnah

Dalam menguraikan dalil diharamkannya hilah, Ibn Qayyim mengemukakan beberapa hadits antara lain :

---

4. Bermaksud menghalalkan apa yang diharamkan syara'. dan syara' sendiri betul-betul memperbolehkannya apabila ada sebab atau menggugurkan kewajiban dan syara' sendiri betul-betul menggugurkannya apabila ada sebab.
5. Orang yang melakukan hilah melakukan sebab-sebab tersebut untuk mencari kehalalan dan menggugurkan kewajiban, seperti nikah tahlil dan bepergian pada bulan Ramadlan.

[173] *Ibid,* hlm. 152. Ibn Bathah*, Ibthal al-Hiyal,* hlm. 49-50

[174] *Ibid,* hlm. 156

1. Hadits yang membicarakan tentang laknat Allah atas orang yang nikah muhallil dan orang yang yahudi yang dilarang memakan *syuhum* dengan cara menjualnya dahulu kemudian hasilnya dimakan.
2. Hadits tentang keterkaitan amal dengan tujuannya. *"Sesungguhnya amal itu tergantung pada niatnya. Dan sesungguhnya bagi tiap-tiap orang meraih apa yang diniatinya."* Berdasarkan hadits tersebut Ibn Qayyim menyatakan bahwa amal seorang hamba bukan semata-mata apa yang terlihat tetapi tergantung niat dan motivasi yang ada di balik amal tersebut. Hadits ini dianggap sudah mencukupi sebagai hujjah untuk mengharamkan hilah. Nabi dalam hadits tersebut membatalkan pahala hijrah karena mempunyai maksud lain.
3. Larangan Rasul untuk bertindak seperti apa yang dilakukan oleh Yahudi, yaitu berhilah atas larangan Allah dengan hilah yang paling rendah.
4. Hadits tentang larangan menggabungkan harta yang asalnya terpisah dan membagi-bagikan harta yang asalnya milik bersama karena menghindari kewajiban zakat.

c. Ijma' Shahabat

Sahabat sepakat akan haramnya dan batalnya hilah. Sedangkan kesepakatan mereka adalah hujah yang qath'i. Alasan pertama diriwayatkan ketika Umar bin Khattab berkhutbah di atas mimbar menyatakan tidak didatangkan *muhalil* dan *muhalal lah* kecuali akan aku rajam. Pernyataan tersebut diakui oleh sahabat yang lain. Selain itu Utsman. Ali Ibn Abbas dan Ibn Umar berfatwa bahwa seorang wanita tidak jadi halah lantaran nikah *tahlil.* Dan banyak riwayat lain yang menunjuk batalnya hilah. Alasan kedua, siapapun yang mendalami atsar dan ushul fiqh maka tidak akan meragukan bahwa dalil ijma' mengenai haramnya hilah lebih kuat dibanding dengan dalil qiyas.

d. Istidlal

Memperbolehkan hilah berarti bertentangan dengan konsep Saddu Dzari'ah. Karena syari' menutup semua jalan yang memungkinkan akan mendatangkan kerusakan sedangkan orang yang melakukan hilah membuka jalan tersebut. Selain dari upaya menutup jalan kepada kerusakan tersebut diharamkannya beberapa hilah (fiksi) juga dapat disandarkan pada kaidah fiqh :

- الامور بمقاصدها
- العبرة في العقود للمقاصد و المعاني لا للالفاظ والمباني
- التشريع مبني على المصالح المقصودة

Pada prinsipnya Ibn Qayyim melarang hilah yang mengantarkan pada keharaman, tidak dibedakan apakah jalan dimaksud itu pada hakekatnya dilarang atau tidak.

4.4.2. Hilah yang Diperbolehkan

Fiksi hukum, sebagaimana telah dikatakan, tidak semuanya dilarang. Fiksi yang dimaksudkan untuk mengambil yang hak dan menolak kebatilan bukanlah sesuatu yang dilarang. Wahbah Zuhaili dan al-Buthi menyebutnya dengan hilah syar'iyah. Ibn Qayyim juga memberikan perhatian yang luas mengenai hilah yang diperbolehkan tersebut. Ia membedakan hilah yang diperbolehkan tersebut dalam beberapa kelompok dan memberikan banyak contoh kasus yang berkaitan dengannya.

Pertama, jalan yang ditempuh diharamkan, tetapi tujuannya benar. Di sini Ibn Qayyim memisahkan antara perantara dan tujuan. Hukum perantara tetap haram tetapi tujuannya tidak. Hal tersebut berbeda dengan analisisnya tentang hilah yang secara dzahir diperbolehkan tetapi tujuannya diharamkan.

Kedua, jalan yang ditempuh adalah jalan yang disyari'atkan dan apa yang dituju juga disyari'atkan. Masuk dalam bagian ini hilah yang dimaksudkan menarik kemanfaatan dan menolak bahaya, seperti jual beli, sewa menyewa dan akad bagi hasil. Menurut Ibn Qayyim hal tersebut tidak masuk dalam pembicaraannya dan pembicaraan ulama salaf dalam mencela hilah.

Ketiga, melakukan hilah untuk sampai kepada kebenaran atau menolak kedzaliman dengan cara yang diperbolehkan. Untuk memperkuat pendiriannya Ibn Qayyim mengemukakan lebih dari seratus contoh yang tertuang dalam juz III dan IV kitab I'lam al-Muaqi'in. Untuk sekedar menambah kejelasan akan dikemukakan beberapa contoh, yaitu menjual buah yang sebagian sudah tampak kelayakannya sedangkan yang sebagian lagi belum, mengajukan khiyar lebih banyak dari tiga hari, menjual umbi-umbian sebelum dicabut terlebih dahulu, dan hilah tentang bolehnya menjual air.

BAB V
METODE REFORMULASI FATWA

Perubahan fatwa, sebagaimana Ibn Qayyim, semata-mata untuk mewujudkan tujuan syara' yaitu kemaslahatan dan keadilan, dan menolak kerusakan. Suatu upaya atau perubahan yang tidak mengacu pada tujuan tersebut tidak diperbolehkan, karena berarti menyimpang dari syari'ah. Untuk menghindari terjadinya penyimpangan dalam melakukan penetapan fatwa dan perubahannya, mufti harus betul-betul memahami hakekat persoalan yang dihadapi masyarakat dan memahami nash sebagai sumber syari'ah dan metode istimbath hukumnya. Mufti tidak boleh menetapkan fatwa semata-mata berdasarkan ra'yu dan kemaslahatan yang terlepas dari nash.

Konsep dan perubahan fatwa Ibn Qayyim penekanannya terletak pada dua aspek fiqh (memahami realitas dan istimbath hukum dari dalilnya) dan mendialogkan keduanya, yang kemudian dikenal dengan istilah *siyasah syar'iyah*. Istilah *siyasah syar'iyah* di sini tidak terbatas pada persoalan kenegaraan dan perundang-undangan tetapi berlaku secara umum, yaitu setiap peluang untuk mewujudkan kemaslahatan umum. Cara apapun untuk menegakkan keadilan itu termasuk syari'ah.[175] Siyasah tersebut tidaklah tetap dan jumud, tetapi dapat berbeda sebab berbedaan zaman, sehingga kemaslahatan sebagai tujuan syara' dapat diwujudkan.

Konsistensi Ibn Qayyim dalam menerapkan teori fiqhnya tersebut dapat dilihat dari pandangannya tentang pengaruh adat dan kondisi sosio-kultural masyarakat terhadap perubahan fatwa hukum. Perumusan suatu produk fatwa tidak lain merupakan hasil dari hubungan dialektik antara ketentuan hukum yang bersumber dari nash dengan realitas masyarakat. Pandangan seperti itu terus dikembangkan oleh banyak pengkaji hukum Islam. Belakangan pemikiran tersebut dapat ditemukan pada ide reaktualisasinya Munawir Sadzali yang mencoba melakukan kajian ulang terhadap hukum dengan bertolak dari realitas empiris.[176] Selain ide reaktualisasi hubungan integral juga dapat ditelusuri dalam pemikiran fiqh kontekstual atau sebutan fiqh likal, seperti fiqh keindonesiaan, fiqh hijaz dan lainnya.

Berdasarkan pada beberapa pertimbangan tersebut untuk memahami lebih jauh patut di analisis metode yang dikembangkan Ibn Qayyim yang berkaitan dengan dua aspek fiqh dan teori perubahan fatwanya. Pemahaman atas keduanya merupakan hal yang penting dan oleh Atho Mudzhar dijadikan salah satu syarat mengembangkan fiqh. Ia mengatakan ;

---

[175]Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Thuruq al-Hukmiyah*. hlm. 14

[176] Munawir Sadzali mengemukakan beberapa contoh kasus yang menurutnya membutuhkan kajian ulang yang lebih komperhenship, seperti status non muslim, perbudakan, pembagian waris, bunga bank dan lainnya. Setuju atau tidak, menurut Munawir hal tersebut perlu kajian ulang mengingat terjadi perubahan yang mendasar pada kehidupan masyarakat. Munawir Sadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*. (Jakarta: Paramadina,1997) hlm. 4-26

"Memahami faktor-faktor sosio-kultural yang melatar belakangi lahirnya suatu produk pemikiran fiqhiyah tertentu, agar dapat memahami partikularisme dari produk pemikiran hukum. Dengan demikian jika di tempat lain atau pada waktu lain ditemukan unsur-unsur partikularisme yang berbeda, maka produk pemikiran hukum itu dengan sendirinya harus diubah."[177]

Metode penelitiannya pun lalu berkembang tidak cukup hanya bersandar pada pendekatan normatif tetapi juga scientific.

5.1. Pemahaman Terhadap Realitas Persoalan

Pemahaman atas realitas dan kondisi masyarakat akan banyak memberikan pertimbangan dalam memahami nash dan penerapan hukumnya. Kekeliruan dalam memahami hal tersebut dapat menimbulkan kekeliruan dalam menetapkan hukum atau tidak memenuhi rasa keadilan. Akan sulit mendapatkan pemahaman yang baik atas suatu pemikiran hukum (juga yang lain) apabila dipisahkan dari konteks mujtahidnya. Karena aktivitas intelektual apapun bukan terpisah dari watak problematika sosialnya.[178]

Untuk memahami realitas persoalan dan kondisi masyarakatnya, memerlukan pendekatan dan metode yang memadai, karena pada perkembangannya persoalan yang dihadapi masyarakat tidak sederhana dan tidak statis. Perubahan sosial yang terjadi pada masyarakat, berpengaruh pada banyak aspek, seperti budaya, sistem ekonomi, politik, tata nilai dan lainnya. Oleh karena itu metode untuk memahaminya juga harus dinamis dan memandang perkembangan yang terkait.

Ada beberapa metode yang dirumuskan Ibn Qayyim dalam upaya memahami realitas masyarakat dan persoalan yang dihadapi, yang secara rinci dituangkan dalam *I'lam al-Muaqi'in* dan *Thuruq al-Hukmiyah* yang disederhanakan menjadi beberapa hal, yaitu istiqra', amarat dzahirah, dan pembuktian.

5.1.1. Kajian Sosio-Kultural

Salah satu yang mempengaruhi perubahan fatwa adalah perubahan adat dan kondisi sosio-kultural sebagai dampak dari perubahan zaman dan perbedaan tempat. Mujtahid (termasuk mufti atau hakim), baik secara langsung atau menggunakan hasil penelitian orang lain, dituntut untuk memahami realitas empirik masyarakat. Oleh karena objek yang diteliti adalah persoalan yang bersifat empiris, maka metode dan pendekatan yang digunakan juga metode yang digunakan dalam penelitian sosial dan budaya. Disini seorang mufti atau

---

[177]Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad*. (Yogyakarta: Titian Ilahi Press. *Cet. II,* 1998) hlm. 102

[178]Nasr Hamid Abu Zayd, *Imam Syafi'i*. Trj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 1997) hlm. 108

mujtahid membutuhkan kombinasi dan intergrasi metodologi dalam mengambil kesimpulan (interdisipliner). Walaupun ilmu-ilmu lain tersebut berfungsi sebagai pendukung.[179]

Ibn Qayyim, tidak memberikan uraian secara rinci, metode dan pendekatan apa yang digunakan untuk memahami realitas empirik ini kecuali dengan *Qarinah, Syawahidul hal, Amarah* dan teori pembuktian yang akan dibicarakan kemudian**.** Namun semangatnya dalam memberikan penekanan pada aspek ini cukup besar. Uraiannya tentang *tas'ir* (mematok harga) menunjukkan hal tersebut. Diperbolehkannya pematokan harga, didasarkan adanya perubahan yang mendasar pada sistem ekonomi, sehingga hal tersebut bukanlah tindakan dzalim sebagaimana dinyatakan dalam hadis tetapi justru mengandung maslahah. Hal serupa juga mewarnai analisisnya tentang bolehnya orang haid melaksanakan thawaf. Dua hal tersebut tidak dapat difahami tanpa harus melakukan kajian terhadap realitas empris (uraian atas kedua hal tersebut telah dibicarakan di depan).

Untuk memahami perubahan ekonomi yang terjadi pada masa nabi dan masa Ibn Qayyim membutuhkan kajian empirik dari dua arah, sistem ekonomi Arab dan sistem ekonomi Damaskus. Kalau pandangan seperti itu terus dikembangkan, maka untuk memahami hukum pematokan harga juga harus mengkaji aspek maslahah dan mafsadatnya dengan mempertimbangkan sistem ekonomi sekarang. Di sini dapat ditegaskan pentingnya memahami realitas sosial untuk merumusakan suatu hukum.

Sistem dan kondisi ekonomi yang berubah berpengaruh pada rasa keadilan ekonomi. Apa yang pada masa nabi dianggap dzalim pada saat yang lain tidak. Perubahan tersebut pada akhirnya berpengaruh pada status hukumnya.

Hal yang sama juga diperlukan untuk menentukan kedlaruratan yang membolehkan orang haid melakukan tawaf. Analisis Ibn Qayyim dengan memberikan andaian atas beberapa kemungkinan, menunjukkan bahwa ia melakukan kajian empirik terutama pada perkembangan peserta jama'ah haji dan jauhnya asal mereka. Ada beberapa alasan yang betul-betul dipertimbangkan dari realitas empirik yaitu, jauhnya asal mereka, sulitnya untuk mendapatkan kendaraan, dan kebiasaan haid bagi seorang wanita.

SITUASI PELAKSANAAN HAJI	
Masa Nabi	Masa Ibn Qayyim
Tempat tinggal orang Islam relatif dekat Transportasi yang relatif mudah	Tidak semua orang yang berangkat haji dari Jazirah Arab Transportasi yang relatif lebih sulit.
Mengambil hukum asal	Mengambil rukhshah karena ada dlarurat

[179]Amir Muallim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam.* (Yogyakarta: UII Press, 1999) hlm. 91

5.1.2. Pembuktian (*Bayyinah*)

Pembuktian merupakan suatu hal yang urgen dalam kaitannya dengan penetapan keputusan hukum atau fatwa. Namun walaupun demikian, penting untuk disinggung di sini kaitannya dengan upaya memahami persoalan yang seringkali berpengaruh kepada keputusan hukum ataupun fatwa.

Pembuktian menurut istilah adalah hujah atau alasan yang kuat untuk memperoleh kejelasan perkara dan melahirkan kebenaran. Pembuktian baik melalui persaksian atau alat bukti lain adalah suatu kewajiban yang harus dilakukan dalam memutuskan suatu perkara. Ini penting untuk menjaga hak orang lain dari tuduhan dan gugagatan dusta. Dalam suatu hadis dikatakan:

> "Kalau kepada orang-orang tersebut diberikan setiap gugatan, maka manusia akan menggugat darah orang lain dan harta bendanya. Tetapi sumpah diwajibkan atas orang yang tergugat." [180]

Ibn Qayyim mengambil pengertian umum dalam memahami bayyinah yaitu segala hal yang dapat mengungkap kebenaran. Penetapan bayyinah secara umum ini bukan berarti menafikan ketetapan nash yang memberikan batasan tentang saksi dan alat bukti lainnya, tetapi hasil dari upaya memahami hikmah dari ditetapkannya ketentuan-ketentuan penyaksian, yaitu menemukan hakekat kebenaran. Konsekwensinya ia menggunakan banyak langkah pembuktian, seperti melalui pengakuan, saksi, pemegang barang, sumpah dan qarinah. Walaupun dalam beberapa hal ia melampaui ketentuan-ketentuan dzahir nash dengan mengampil makna pembuktian yang lebih luas, yang dirumuskan dalam suatu kaidah :[181]

البينة اسم لكل ما بين الحق ويظهره

Contoh konkrit dari hal tersebut dapat dilihat dari pandangannya tentang kesaksian. Di sini Ibn Qayyim tidak membatasi kesaksian dengan empat orang, dua orang laki-laki, seorang laki-laki dan dua orang perempuan, seorang dan sumpah, tetapi juga alat bukti yang lain. Ketentuan-ketentuan tersebut, menurutnya, bukan berarti melarang alat bukti lain yang dapat mengungkap kebenaran. Karena sesungguhnya syari'at tidak menolak yang haq tidak mendustakan dalil dan tidak membatalkan tanda-tanda yang sah.[182] Secara lebih gamblang pendiriannya tersebut dapat dilihat dari pandangannya tentang Qarinah, Syawahidul hal, Amarah dan farasat.

5.1.3. Qarinah, Syawahidul hal, Amarah dan Farasat

Bagi orang yang mau meneliti sumber syari'ah, akan menemukan bahwa syari'ah tidak mengabaikan *Qarinah, Syawahidul hal, Amarah dan farasat*.

---

[180]as-Son'ani, *Subul as-Salam*. (Surabaya: al-Nabhan) Juz . IV, hlm. 132

[181]Ibn Qayyim, *Thuruq al-Hukmiyah*. hlm. 12

[182]Ibn Qayyim, *Thuruq al-Hukmiyah*. hlm. 24

Keberadaan *qarinah dzahirah* sebagai dasar memahami realitas, menurut Ibn Qayyim, terkadang lebih kuat dari pengakuan ataupun pengingkaran. Secara dzahir langkah ini bertentangan dengan konsep praduga tak bersalah, yang dalam tradisi fiqh didasarkan pada hadis yang intinya "*hindarkanlah penerapan had karena ada syubhat*".[183] Namun kalau dicermati lebih jauh, keduanya dapat ditempatkan pada sisi masing-masing. Hadis tersebut berkaitan dengan penetapan hukuman, sedangkan qarinah dan syawahidul hal digunakan untuk menghilangkan kesubhatan.

Diterimanya qarinah, amarat dan syawahidul hal, disandarkan pada beberapa alasan baik dalam Al-Qur'an, al-Hadis, maupun istidlal. Dalam Al-Qur'an pembuktian melalui qarinah tersebut dijelaskan dalam surat Yusuf, yang berkaitan dengan pembuktian yang membenarkan nabi Yusuf. Pada ayat tersebut dijelaskan bahwa nabi Yusuf yang benar dalam sebuah skandal, karena ada tanda yang menguatkan yaitu sobeknya pakaian sebelah belakang. Pembuktian tersebut tidak berdasarkan kesaksian seorang bayi semata, tetapi karena ada qarinah yang ditinggalkan.

Dalam hadis dapat ditemukan beberapa contoh yang dikutip dalam Thuruq al-Hukmiyah. Nabi pernah memerintahkan Zuber untuk menetapkan hukuman kepada paman Hayy bin Akhthab untuk mengeluarkan harta yang tersembunyi, sehingga dikatakan waktu hanya sebentar sedangkan hartanya banyak. Ketidakwajaran dalam mengumpulkan harta tersebut merupakan tanda yang menunjukkan bahwa yang bersangkutan melakukan penyimpangan. Penetapan hukuman tersebut didasarkan pada qarinah "ketidakwajaran".

Hal yang sama dapat dikaji dari kisah tentang dua orang ibu yang berselisih yang memperebutkan anaknya. Karena hal itu sulit di damaikan, maka diputuskan untuk membelah anak menjadi dua dan masing-masing mendapat setengahnya. Penawaran tersebut direspon berbeda oleh dua orang ibu, yang pertama menerima penawaran sedangkan yang lainnya menolak. Dari dua tanggapan tersebut diputuskan bahwa bayi yang diperebutkan merupakan anak dari ibu yang menolak tawaran. Keputusan tersebut didasarkan pada qarinah tidak tega membiarkan anaknya mati meskipun harus jauh darinya.

Dalam kalangan sahabat, ditemukan banyak contoh kasus yang keputusannya didasarkan pada *qarinah, amarah dan syawahi al-hal*. Umar bin Khathab, misalnya, menetapkan rajam pada seorang wanita yang hamil sedangkan yang bersangkutan tidak bersuami dan tidak bertuan, menghukum orang yang mulutnya atau ludahnya berbau khamr. Semua itu diputuskan dengan berpegang pada qarinah.

Walaupun secara radikal Ibn Qayyim mengajukan *qarinah dzhirah* sebagai dasar penetapan, tetapi tidak banyak terobosan yang diajukan berkaitan dengan metode dan pendekatannya. Di satu sisi hal tersebut menunjukkan kondisi keilmuan abad tengah yang tidak banyak memberikan apresiasi pada

[183]Jalaluddin Suyuthi, *Asybah wa an-Nadza'ir*. hlm. 135

ilmu-ilmu yang bersifat empiris dan rasional di sisi yang lain menunjukkan bahwa metode yang dipakai dapat berkembang sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan.

Oleh karena itu pada perkembangannya sekarang, tidak ada larangan untuk menggunakan temuan ilmu pengetahuan. Kalau *qa'if* (orang yang ahli dalam menunjukkan nasab) dapat menisbatkan nasab anak, maka dapat dikembangkan dengan temuan ilmu pengetahuan melalui uji DNA. Hal yang sama juga dapat diterapkan untuk menetapkan orang yang positif kecanduan dengan melalui tes urine.

Ke depan, teori siyasah Ibn Qayyim ini layak untuk dikembangkan. Walaupun dalam beberapa hal perlu diperluas jangkauan interpretasinya. Dalam memahami suatu persoalan mujtahid baik sebagai mufti maupun hakim, tidak cukup hanya mendasarkan pada bukti dan saksi secara konvensional. Mufti atau hakim, dalam memahami realitas harus menggunakan pendekatan yang bukan hanya normatif tetapi juga pendekatan yang lain *(Scientific*). Karena disadari bahwa seiring dengan tuntutan spesialisasi dan kompleksitas persoalan, banyak hal yang di luar batas keahlian hakim atau mufti. Oleh karena itu untuk mendapatkan penjelasan yang lebih mendalam dan komperhenship diperlukan kerjasama dengan para ahli di bidangnya. Penjelasannya dapat dipakai sebagai alat bukti atau sebagai landasan bagi mufti untuk memberikan fatwa.

5.2. Metode Istimbath Hukum Ibn Qayyim

Setelah melakukan kajian terhadap realitas, langkah kedua yang harus ditempuh oleh mufti atau mujtahid adalah mengistimbathkan hukum dari sumbernya. Metode istimbath hukum, menurut Dlawalibi dibedakan menjadi tiga yaitu *bayani, ta'lili* dan *istishlahi*. Penalaran *Bayani*, yaitu penalaran yang berpijak pada kaidah-kaidah kebahasaan dan kajian-kajian semantik, seperti melalui penentuan *mujmal, mufassar, 'am dan khas*. Kesimpulan diambil melalui teknik pemahaman ibarat (*ibarat nas, dalalah nas, isyarat nas dan dalalah iqtidla*). Kajian semacam ini akan lebih tajam tingkat analisisnya apabila dikembangkan dengan pendekatan filsafat kebahasaan. Karena teks yang mempunyai wujud konkrit pada Qur'an dan Hadist tidak dapat difahami secara baik tanpa memahami karakteristik kebahasaan serta konteksnya pada saat itu Para ulama ushul, sejak generasi awal, sudah mencoba merumuskan kaidah-kaidah ushuliyah, seperti teori *mutlak* dan *muqayyad*, *mantuq* dan *mafhum, nash* dan *dzahir, mujmal* dan *mubayyan* dan lainnya.[184]

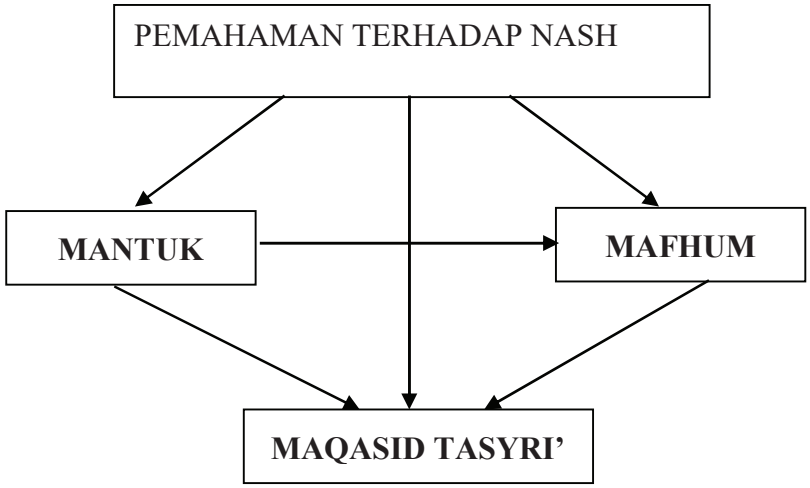
Penalaran *Ta'lili*, yaitu pengembangan Hukum Islam dengan menggunakan illat yang terkandung dalam suatu nas. Hukum ada atau tidaknya dilihat dari aspek ini. Apabila ditemukan illat pada kasus yang baru maka

[184] Abdul Wahab Khalaf menyebut kaidah-kaidah tersebut dengan *Qawa'id al-Ushuliyah al-Lughawiyah* dan dibedakan dengan *al-Qowa'id al-ushuliyah at-Tasyri'iyah.* Abdul Wahab Khalaf, *Ushul Fiqh.* hlm. 140-196

hukumnya dapat ditetapkan begitu juga sebaliknya.[185] Metode ini kemudian dikenal dengan Qiyas. Di kalangan jumhur sepakat mengistimbatkan hukum dengan cara ini. Sehingga dalam literatur usul fiqh dimasukkan dalam *masadir al-ahkam* yang keempat. Perselisihan muncul dalam hal menemukan illat yang ghairu manshush.[186] Karena illat sebagai landasan dari penalaran *ta'lili* tidak semuanya dijelaskan di dalam nash. Sehingga dibutuhkan seperangkat metodologi untuk menemukannya.[187]

Penalaran *Istishlah,* yaitu penalaran hukum yang bertumpu pada tujuan syara' *(maqashid syar'i)* yaitu kemaslahatan. Teori yang dikembangkan madzhab Maliki ini secara implisit, dikembangkan juga oleh Imam Hanafi, Syafi'i dan Ahmad dengan penyebutan yang berbeda.[188] Pola ini dikembangkan untuk mengidentifikasi masalah-masalah yang tidak terdapat nash khusus sebagai rujukan.

Abu Zahrah menyederhanakannya menjadi dua yaitu *dalalah lafdziyah* dan *dalalah ma'na*. *Dalalah lafdziyah* mencakup pendekatan *bayani* sedangkan *dalalah ma'na* mencakup *ta'lili* dan *istishlahi*.



[185]Muhammad Yusuf Musa, *Tarikh Fiqh al-Islamy*. (Dar al-Kitab al-Araby), hlm. 55

[186]Abdul Wahab Khalaf yang secara umum membedakan illat menjadi :

1. *Munasib Muatsir*, yaitu yang ditetapkan dalam nash ataupun ijma'
2. *Munasib Mula'im*
3. *Munasib Mursal*, yaitu illat yang tidak dijelaskan dalam nash, tetapi juga tidak dinafikan
4. *Munasib Mulgha*, yang dinyatakan tidak terkait dengan suatu illat tertentu. Abdul Wahab Khalaf, *Ushul Fiqh*. hlm. 71-75

[187]Abdul Wahab Khalaf, umpamanya, menyebutkan beberapa cara menemukan illat yaitu : melalui nash, ijma' dan *al-Sabru wat- Taqsim, Ibid*. hlm. 75-79

[188]Muhammad Sa'id Ramdlan al-Buthi, *Dlawabith al-Maslahah.* (Beirut :al Risalah al-Muassassah), hlm. 364-384

Dalalah lafdziyah, pengungkapannya dapat ditempuh melalui pendekatan teks (*mantuq)* dan melalui pendekatan konteks *(mafhum).* Pemahaman melalui pendekatan teks meliputi *ibarat nash*, *isyarat nash* dan *dalalah iqtidla. Ibarah nash* adalah pemahaman yang langsung dari lafadz dan konteks kalimatnya. Isyarat nash yaitu petunjuk lafadz melalui jalan iltizam (keniscayaan), baik jelas maupun samar. Ulama tidak ada perbedaan mengenai keharusan berhujjah dengan keduanya. Sedangkan *dalalatul iqtidla* adalah memperkirakan suatu makna agar makna yang utuh dari suatu nash dapat terwujud. Berbeda dengan yang pertama *dalalah iqtidla* membuka peluang untuk berbeda pendapat dalam memperkirakan makna yang tersimpan.

Sedangkan pemahaman melalui pendekatan konteks meliputi *mafhum muwafaqah (dalalatun nash)* dan *dalalatul mafhum* (*mafhum mukhalafah).* Dalalatun nash atau *mafhum muwafaqah* disebut juga qiyas jali, yaitu suatu pemahaman dari nash untuk menetapkan hukumnya peristiwa yang lain berdasarkan illat yang jelas.[189]

Dalalatul mafhum (*mafhum mukhalafah)*, pemahaman negasi dari kandungan nash. Ulama Hanafiah tidak mengambil mafhum mukhalafah. Berbeda dengan Hanafiyah adalah Syafi'iyah, Malikiah dan Hanabilah.

Dalalah Mantuq	Diambil dari Ibaratnya	*ibarat nash*
	Diambil dari Isyaratnya	*isyarat nash*
	Memperkirakan suatu makna	*dalalah iqtidla*
Dalalatul Mafhum	Difahami dari dalalah mantuq	*Mafhum Muafaqah*
	Pemahaman negasi dari kandungan nash	*mafhum mukhalafah*

Sedangkan *dalalah ma'na* dikembangkan melalui qiyas, istitihsan dan istishlah yang ketiganya didasarkan pada illat hukum yang secara detail akan dibicarakan setelah ini.

Apa yang dipetakan baik oleh Dlawalibi maupun Abu Zahrah, oleh Hasan Hanafi dimasukkan dalam tahap *kesadaran eiditis*, [190] yaitu yang berkaitan dengan validitas pemaknaan dan interpretasi hermeunetik.

Kerangka teoritis yang seperti inilah yang digunakan untuk menganalisis terhadap pemikiran Ibn Qayyim.

1. Metode Bayani
   a. Pemahaman kontekstual terhadap nash

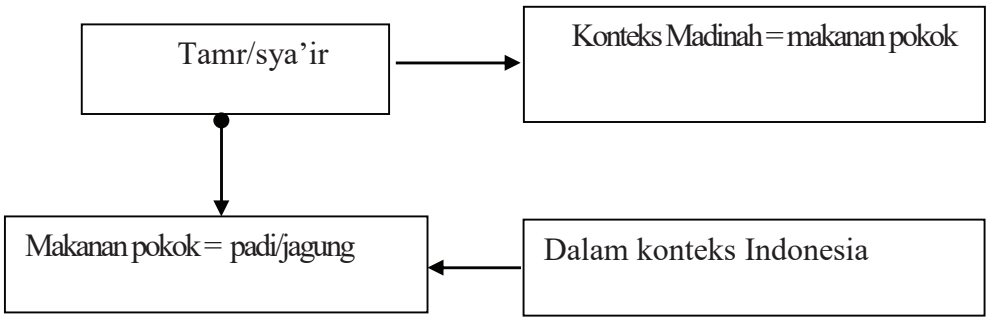
      Baik Ibarat maupun Isyarat nash merupakan cara memahami nash dari segi lafadz. Perbedaannya kalau Ibaratu Nash adalah pemahaman yang

[189]Wahbah Zuhaily, *Ushul Fiqh.* hlm. 360

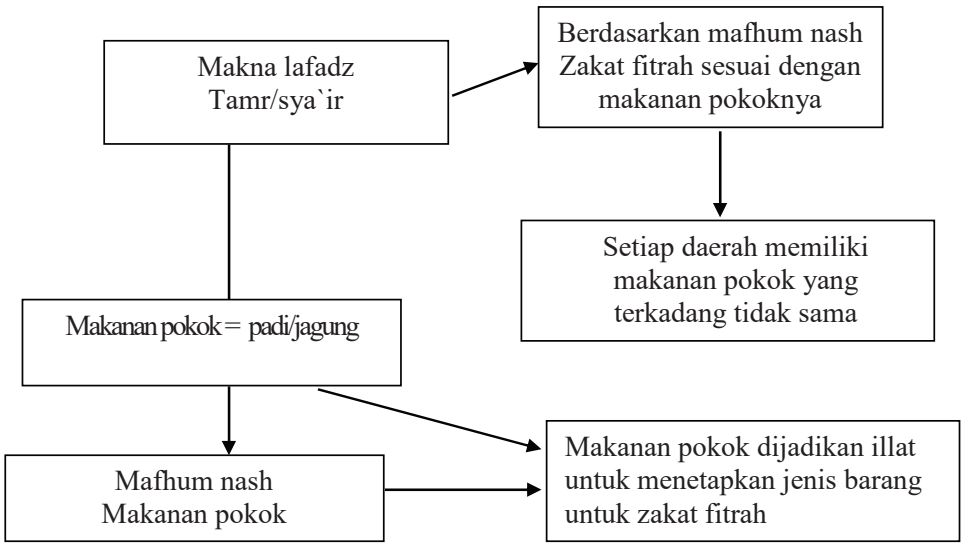
[190]Hasan Hanafi membagi tiga kesadaran, yaitu kesadaran historis yang berkaitan dengan validitas sumber syari'ah; kesadaran eiditis dan kesadaran praktis. Hasan Hanafi, *Islamologi I.* Trj. Miftah Faqih (Yogyakarta : LKiS, 2003), hlm. 108

langsung dari lafadz dan konteks kalimatnya, sedangkan Isyarat nash yaitu petunjuk lafadz melalui jalan iltizam (keniscayaan), baik jelas maupun samar. Ibn Qayyim dalam memahami teks tidak terbatas pada makna eksplisist *(mantuq),* baik Ibarat, Isyarat nash maupun dalalah iqtidla, tetapi juga menggunakan pendekatan mafhum (konteks) nash, yaitu pemahaman atas sesuatu yang tidak disebutkan dalam nash.

Penetapan hukum tentang bolehnya zakat fitrah dengan selain yang ditetapkan nash, dan mengambil makna umum dari khamr merupakan contoh pengambilan dengan mafhum nash.



Pendekatan mafhum (konteks) nash dikembangkan untuk mewujudakan tujuan syara'. Sebab kalau pemahaman itu terbatas pada apa yang dapat difahami dari makna lahirnya saja, maka disamping akan terjadi kesulitan dalam pelaksanaannya, juga kurang memenuhi tujuan hukum. Pendekatan ini pada prakteknya berdampingan dengan perhatian Ibn Qayyim terhadap adat dan kondisi masyarakat dan mempunyai titik temu dengan metode qiyas. Untuk memperjelas hubungan tersebut, akan dipetakan sekali lagi contoh zakat fitrah tersebut.



Uraian Ibn Qayyim tentang beberapa contoh tersebut menegaskan kembali pentingnya adat sebagai basis penetapan hukum. Suatu lafadz yang maknanya terkait denagan adat, maka akan mengalami perubahan karena perubahan adat.

b. Al-Ibrah bi Umum al-Lafdzi la Bihushush as-Sabab

Dari segi kandungannya, lafadz adakalanya mempunyai kandungan yang terbatas dan adakalanya mempunyai kandungan yang tak terbatas. Berkaitan dengan hal tersebut lafadz dibedakan menjadi Umum-Khusus dan Mutlaq-Muqayyad.

Umum adalah lafadz yang menunjukkan semua kandungannya dengan sekali ucap. Kebalikannya adalah khash. Sebagaimana telah dikemukakan di atas, ulama berselisih mengenai dalalahnya. Hanafiah menyatakan bahwa dalalah am adalah qat'i sedangkan menurut jumhur dzanni.

Lafadz Am tetap berlaku pada keumumannya selagi tidak ada yang membatasi *(Am yang ditakhshish*). Keumuman dimaksud bukan hanya dari segi maknanya tetapi juga dari dalalahnya. Pandangannya tersebut dapat difahami dari banyak analisisnya, antara lain sebagai berikut :

- لكل داء دواء kandungan hadis berlaku umum setiap penyakit pasti ada obatnya. Persoalannya terletak pada apakah orang menemukannya atau tidak.
- Keumuman dapat difahami dari adanya rukhsah untuk Abd Rahman bin Zuber mengenai diperbolehkannya memakai kain sutera karena sakit gatal. Hadis ini difahami secara umum, yaitu diperbolehkan bagi siapa saja memakai kain sutera karena ada illat dan kemaslahatan yang kuat. Hukum berlaku umum dengan memandang umumnya sebab, illat hukum. Metode yang sama juga digunakan Ibn Qayyim dalam menganalisa lalat yang hinggap pada minuman. Pengertian lalat kemudian ditarik pada batasan umum yaitu sesuatu yang sejenis lalat (tidak mengandung darah). Dari kerangka berfikir seperti itu ia mengemukakan kaidah: *al-Ibratu bi umum al-Lafdz la bi Khushush al-sabab*[191]

Lafadz yang umum mempunyai dalalah dzonni, karena sebagian besar dari mereka dibatasi dengan dalil lain, dengan qiyas atau dengan akal. Bahkan Ibn Qayyim menerima pentahsisan keumuman lafadz dengan hadis dla'if.

Term "*al-'Am al-murad bihi al-Khash"* bukan berarti keumuman tersebut tidak berlaku, tetapi dibatasi dengan kenyataan yang dalam ushul fiqh disebut dengan *takhshish bi-hisi*. Hadis yang melarang orang buang air menghadap kiblat dan membelakanginya, tetapi disuruh menghadap ke barat atau ketimur tidak mungkin diterapkan pada semua daerah. Perintah tersebut

[191]Ibn Qayyim, *at-Tib an-Nabawi.* (Dar al-Fikr) hlm. 88

sulit diterapkan bagi mereka yang di sebelah timur dan barat Ka'bah, karenanya menurut Ibn Qayyim perintah tersebut untuk orang Hijaz dan sekitarnya.

2. Penalaran Ta'lili (Qiyas)

Dalam mengawali pembahasannya mengenai qiyas, Wahbah Zuhaili mengatakan :

"Tidak mungkin bagi syari'at manapun di dunia ini penjelasan-penjelasan teksnya mencakup semua hukum semua peristiwa, dan detail-detail masalah *furu'iyyah.* Tetapi secara kebiasaan hanya menyebutkan pokok-pokok, dan batasan-batasannya yang bersifat umum. Oleh karena itu saya melihat bahwa syari'at Islam senantiasa merespon setiap persoalan untuk menjaga hukum perubahan dan merespon tuntutan dari berbagai persoalan."[192]

Pernyataan Wahbah Zuhaili, yang secara subtansial juga dikemukakan oleh banyak ahli, seperti Sahrastani, Yusuf Musa, Abu Zahrah, dan yang lainnya, menjelaskan akan kebutuhan melakukan ijtihad, yang diantaranya menggunakan qiyas.

Berkaitan dengan persoalan tersebut Ibn Qayyim membagi respon ulama ke dalam beberapa golongan. *Pertama,* mereka yang menyatakan bahwa Nushush (Kitab dan Sunnah) tidak mencakup hukum semua peristiwa. Konsekwensinya kebutuhan akan qiyas sangat besar, bahkan melebihi kebutuhan akan nash. Alasan mereka karena nushush itu terbatas (*tatanahi*) sedangkan peristiwa yang terjadi tidak terbatas (*la tatanahi*). Secara logika yang terbatas tidak mungkin mencakup semua yang tidak terbatas. Pendirian tersebut dibantah Ibn Qayyim dengan beberapa alasan. Alasan pertama yang tidak terbatas satuannya itu memungkinkan untuk dikategorisasi. Maka setiap kategori (*nau'*) ditetapkan suatu hukum dan satuan yang tak terbatas tersebut masuk dalam kategori yang terbatas. Alasan yang kedua ketentuan syari'at yang bersumber pada nushush datang dalam bentuk kaidah umum dan proposisi *kulliah* seperti yang diungkapkan dalam beberapa hadist :

- Tiap-tiap yang memabukkan adalah haram
- Tiap perbuatan yang tidak didasarkan pada perintah kami, maka ditolak.
- Setiap hutang yang kemanfaatannya mengalir adalah riba.
- Tiap persyaratan yang tidak sesuai dengan Kitab Allah adalah batal.[193]

Pandangan kelompok pertama, yang menyatakan terbatasnya nash dan pandangan Ibn Qayyim dalam beberapa hal dapat dipertemukan. Keterbatasan harus difahami dalam bentuk kuantitas, karena nushush baik Al-Qur'an maupun hadis sudah tidak bertambah lagi dengan wafatnya rasul. Tetapi kalau keterbatasan tersebut juga mencakup prinsip-prinsip umum, sebagaimana komentar Ibn Qayyim, maka pandangan tersebut bertantangan dengan prinsip

[192]Wahbah Zuhaili, *Ushul Fiqh.* (Beirut: Dar al-Fikr) Juz. I, hlm. 600

[193]Ibn Qayyim, *I'lam al-Muaqi'in.* Juz I. hlm. 333-334

Syumuli dan keabadian syari'ah. Oleh karena itu keterbatasan harus difahami dari segi lafadz, bukan dari segi makna. Dan ijtihad memainkann peranan penting untuk mengatasi keterbatasan jumlah nash dengan persoalan yang terus berkembang. Kutipan Wahbah Zuhaili pada awal sub bab ini menguatkan penyimpulan demikian.

Kelompok kedua, mereka yang berpendapat bahwa, semua qiyas adalah batil dan diharamkan dalam agama. Mereka mengingkari qiyas jali, sehingga membedakan dua hal yang sejenis. Syari'at juga membedakan hukumnya dua hal yang sama dan menyamakan dua hal yang berbeda. Sebagaimana syari'ah mewajibkan mandi sebab keluar mani yang hukumnya suci, tidak mewajibkan sebab keluar air seni dan madzi. Alasan lain dari penolakannya terhadap qiyas adalah diharamkan mengambil harta orang lain kecuali dengan hati yang baik, kemudian memaksakannya mengambil pekarangan orang lain dengan suf'ah. Menurut Ibn Qayyim alasan tersebut memiliki kelemahan. Pertama dikembalikan pada asas syuf'ah, bahwa pengambilan hak melalui syuf'ah berbeda dengan pengharaman mengambil harta orang lain secara paksa. Kedua berlakunya suf'ah tidak secara umum tetapi karena ada sebab, yaitu bahaya yang ditimbulkan dari pembagian harta syirkah. Ibn Qayyim menyatakan bahwa, pengambilan harta orang lain dengan tanpa izin diharamkan karena ada mafsadah yang ditimbulkan dari pengambilan harta orang lain. Hal tersebut tidak ditemukan dalam syuf'ah bahkan syuf'ah dimaksudkan untuk menolak kerusakan (*daf'u dlarar*).

Kelompok ketiga mereka yang menafikan hikmah, illat dan sebab, sebagai dasar menetapkan qiyas, walaupun mereka menerima qiyas seperti Abu Hasan al-Asy'ari. Mereka berpendapat bahwa hikmah dan illat itu hanyalah tanda bukan sebab. Mereka menolak pengaruh hikmah terhadap hukum dan tidak mengakui hubungan kausalitas antara keduanya.[194] Pandangan tersebut terpengaruh oleh pandangan teologis.

Ibn Qayyim memberikan kritik terhadap ketiga firqah tersebut. Kelompok pertama, yang berpendapat akan terbatasnya nushush, karena mereka memperluas penggunaan akal dan qiyas termasuk qiyas syabah.

Kekeliruan kelompok ini dapat dilihat dari beberapa aspek. Pertama, dugaan mereka mengenai keterbatasan nushush untuk menjelaskan semua persoalan. Kedua, mempertentangkan sebagian besar nushush dengan ra'yu dan qiyas. Ketiga, keyakinan mereka mengenai sebagian besar dari hukum syara' menyalahi qiyas. Keempat, menganggap illat dan sifat yang dinafikan syara', dan mengabaikan illat dan sifat yang dijelaskan syara'. Kelima, kontradiktif dengan hakekat qiyas itu sendiri.

Kaitannya dengan persoalan tersebut, Ibn Qayyim menyatakan bahwa nushush mencakup semua peristiwa. Pernyataan ini tidak boleh difahami sebagai bentuk penolakan terhadap qiyas. Sebab kalau difahami demikian akan

[194] *Ibid,* hlm. 335

terjadi kontradiksi pernyataannya bahwa syari'at tidak bertentangan dengan qiyas. Nushush, menurut Ibn Qayyim, dari segi dalalahnya dibedakan menjadi dua, pertama *dalalah hakikiyah* yaitu yang merujuk pada maksud pembicara dan yang kedua merujuk pada pemahaman pendengar dan penemuannya. Petunjuk yang kedua ini dapat berbeda sesuai dengan perbedaan pendengar. Persoalan-persoalan ijtihadiyah masuk pada dalalah yang ke dua. Atas dasar itulah maka, qiyas bukan dalil yang berdiri sendiri, tetapi tetap mengacu pada nash.[195] Konsekwensi dari penyimpulan pertama, ulama tidak boleh berpegang pada semata-mata ra'yu, ijtihad dan qiyas apabila terdapat nash. Karena baik ijtihad maupun qiyas harus mengacu pada nash.

Kritik Ibn Qayyim terhadap dua kelompok lainnya karena mereka menolak qiyas, baik menolak qiyas secara mutlak maupun menolak hubungan kausalitas antara illat dan hukum. Mereka yang menolak qiyas dengan sendirinya menutup pintu illat, hikmah dan maslahah, sebaliknya mereka memperluas wilayah *istishhab*.

Ada empat hal yang menjadi alasan Ibn Qayyim. Pertama, penolakan mereka terhadap qiyas yang shahih, terlebih yang illatnya dijelaskan dalam nash *(al-Illah al-Manshush).* Kedua, penolakan mereka terhadap qiyas yang shahih, merupakan bukti kesembronoan dan keterbatasan mereka dalam memahami nash, dan hanya berpegang pada dzahir nash. Mereka tidak memperluas pemahaman atas firman Allah ولا تقل لهما اف untuk pengertian memukul, mencaci dan menghina mereka dengan selain lafadz uffin. Ini merupakan pemahaman yang sempit. Ketiga, memahami *ishtishhab* lebih luas dari yang semestinya. Keempat, keyakinan mereka bahwa perjanjian orang muslim, muamalah dan persyaratan yang ditetapkannya semua batal sehingga ada dalil yang mengesahkan.

Istishhab yang berarti meneruskan tetapnya sesuatu atau tidak adanya, secara teoritis diderivasi menjadi tiga, *Istishhab baroatu al-ashlyah, Istishhab al-wasfi al-mutsbit lilhukmi,* dan *Istishhab hukmi al-ijma' fi mahalli naza'.*[196]

Istishhab baroatu al-ashliyah, yaitu terbebasnya seseorang dari beban sehingga terdapat dalil. Sedangkan *Istishhab al-wasfi al-mutsbit lilhukmi* yaitu menetapkan sifat yang mempengaruhi terpenuhinya hukum, sehingga ada sesuatu yang memalingkannya. Menurut Ibn Qayyim *Istishhab* jenis ini dapat dibuat hujjah, seperti tetapnya kesucian, hadas, tetapnya nikah dan lainnya, sehingga ada ketetapan yang menyalahinya. Dan yang ketiga, menetapkan hukum ijma' berkaitan dengan hal-hal yang diperselisihkan.

---

[195]*Ibid,* hlm. 382

[196]*Ibid,* hlm. 340 Abu Zahrah dan Wahbah Zuhaily. Abu Zahrah membagi *Istishhab* menjadi empat, yaitu *Istishhab baroatu al-ashlyah;* menetapkan sesuatu yang ditujukkan oleh syara' atau akal, tetapnya kebolehan atau keharaman sesuatu; dan tetapnya sifat. Abu Zahrah, *Ushul Fiqh.* hlm. 298-299.

Mengenai ketetapan hukum atas sesuatu, Ibn Qayyim membedakan antara ibadah dan mu'amalah. Dalam hal ibadah asal dari segala sesuatu itu tidak boleh sehingga ada dalil yang memerintahkannya, sedangkan dalam urusan mu'amalah asal dari segala sesuatu itu hukumnya boleh sehingga ada dalil yang mengharamkannya. Sesungguhnya halal itu apa yang dihalalkan Allah, haram itu apa yang diharamkan Allah dan yang didiamkan berarti di maaf. [197]

Ia menganggap ketiganya menutup jalan menuju kebenaran. Yang benar menurut Ibn Qayyim adalah pandangan keempat, mereka yang berpendapat bahwa *nushush* dapat meliputi hukum dari setiap peristiwa dan qiyas yang shahih sesuai dengan *nushush*, keduanya adalah dalil. Jalan logika yang dipakai kalau dalalah dari nash tersebut samar atau tidak jelas, boleh berpaling kepada qiyas. Kalau kemudian diketahui sesuai dengan nash berarti qiyasnya shahih, kalau diketahui menyalahi nash, maka batal. Hanya saja sesuai dan tidaknya qiyas tersebut dengan nash, terkadang masih samar bagi mujtahid.

Kelompok yang menduga bahwa terdapat syari'at yang menyalahi qiyas, dihadapkan pada dua kemungkinan, yaitu ada kemungkinan qiyasnya fasid atau apa yang diduga sebagai syari'at itu sebenarnya bukan bagian dari syari'at, atau ada cara pandang yang berbeda dalam melihat syari'at sehingga terkesan menyalahi qiyas. Ibn Qayyim banyak sekali mengajukan contoh untuk menunjukkan kesesuaian tersebut. Di antaranya menyebutkan bahwa akad *mudlarabah, muzara'ah* dan *musaqah* tidak menyalahi qiyas karena merupakan bagian dari *syirkah*. Mereka yang menganggapnya menyalahi qiyas memasukkan beberapa akad tersebut ke dalam *ijarah*.

Qiyas, menurut Ibn Qayyim tidak hanya sesuai dengan *nushush*, tetapi juga qaul shahabat. Hal tersebut dapat dilihat dari pendapat Umar bin Khattab yang tidak membagikan tanah rampasan perang. Kebijakan ini ada yang menganggapnya menyalahi nash. Namun Ibn Taimiyah sendiri melihatnya tidak bertentangan dengan sunah. Karena dalam hadis sendiri memperbolehkan memilih antara membagi dan meninggalkannya, sebagaimana ketika fathu Makkah. Atas dasar itu pula disimpulkan bahwa tidak dinemukan pendapat sahabat yang tidak diperselisihkan kecuali bersesuaian dengan qiyas.

Dari beberapa alasan tersebut, jelaslah bahwa Ibn Qayyim menerima qiyas sebagai salah satu dasar penetapan hukum (istimbath hukum). Posisinya dalam menerima qiyas, Ibnu Qayyim dapat dimasukkan ke dalam golongan mutawasith atau masuk dalam golongan jumhur. Pandangan tersebut dilihat dari beberapa hal :

1) Dasar qiyas harus mengacu pada nash. Ibn Qayyim melihat ulama salaf tidak secara keseluruhan mencela qiyas, tetapi menerima sebagian dan menolak sebagian yang lain. Mereka menolak qiyas yang melanggar ketentuan syara' sebagaimana mengqiyaskan riba dengan jual-beli dan

[197] *Ibid,* hlm. 344

menerima qiyas yang merupakan dasar syari'ah, seperti mengqiyaskan perasan anggur dengan khamr. Terkait dengan hal tersebut, Ibn Qayyim mengatakan:

"Kami menemukan penolakan ulama salaf terhadap qiyas dan bukan merupakan bagian dari agama dan kami juga menemukan bahwa mereka menggunakan qiyas dalam beristidlal"[198]

2) Bantahan atas argumen orang-orang yang menolak qiyas secara total. Dan yang menggunakan qiyas secara berlebihan sebagaimana telah dibicarakan.

a. Dasar Penerapan Qiyas

Setelah membicarakan tentang pandangannya terhadap qiyas, sekarang memasuki bahasan tentang konsep qiyas. Sebagaimana jumhur, ia pun mendasarkan qiyas pada adanya illat. Hanya saja berbeda dalam mendefinisannya. Ibn Qayyim, juga Ahmad bin Hambal dan Ibn Taymiyah, mendefinisikan illat sebagai *sifat al-munasib* (hikmah), dengan tidak membedakan apakah sifat itu *mundlobithoh* ataupun tidak. Menurutnya tidak mungkin nash Qur'an dan hadis tidak mengandung hikmah dan kemaslahatan yang keduanya terkait dengan hukum. Hal ini dapat dilihat dari pernyataanya bahwa kemaslahatan yang dimaksud dari diharamkannya khamr adalah menjaga rusaknya akal. Dan itu merupakan illat yang hakiki.

Konsekwensinya apabila ditemukan illat maka dapat ditetapkan hukumnya, kalau tidak ditemukan, maka tidak dapat ditetapkan hukumnya. Dengan kata lain fatwa dapat berubah dengan memperhatikan ada atau tidaknya illat pada kasus yang sedang dihadapi.[199]

Pandangan tersebut didasarkan beberapa alasan, baik naqli maupun aqli. Ketentuan-ketentuan syara' yang didasarkan pada illat dan maslahah banyak ditemukan dalam Al-Qur'an. Firman Allah SWT QS. Yasin : 31 ayat tersebut dalam memberikan penjelasan mengandung penalaran qiyas. Allah SWT menyamakan akibat dari orang yang melakukan dosa pada masa Nabi dengan umat sebelumnya. Adapun sifat yang mengakomudir keduanya (illat) adalah berbuat dosa dan ketentuan hukumnya adalah sama-sama menerima kerusakan.

Dalam hadis hal tersebut dapat dilihat dari dialog antara Umar dengan Nabi tentang mencium istrinya pada waktu puasa. Jawaban nabi dengan memberikan padanannya yaitu berwudlu. Menurut Ibn Qayyim hadis itu menunjukkan bolehnya qiyas. Hal serupa juga dapat dilihat dalam hadis yang memberikan gambaran tentang orang yang ingin menggantikan haji untuk orang tuanya yang udzur. Jawaban Nabi,

[198] *Ibid,* hlm 158-159
[199] *Ibid,* hlm. 177-179

mengqiaskan memenuhi hutang haji dengan memenuhi kewajiban membayar hutang. [200]

Secara umum sahabat menggunakan qiyas manakala nash tidak membicarakannya. Muzani, sebagaimana dikutip Ibn Qayyim mengatakan: Fuqaha sejak masa Rasul sampai sekarang dan yang seterusnya, menggunakan qiyas.[201]

Ibn Qayyim dengan melihat dasar pijakannya menyatakan bahwa qiyas yang dapat dirujuk dalam Al-Qur'an, ada tiga, yaitu qiyas illat, qiyas dalalah dan qiyas syabah. Qiyas illat menurutnya yaitu pengqiyasan yang didasarkan kesamaan illat hukum. Definisi tersebut sejalan dengan kebanyakan ulama, yang pada dasarnya adalah menyamakan suatu hal yang tidak dijelaskan hukumnya dalam nash dengan sesuatu yang ketentuan hukumnya terdapat dalam nash dengan ada akumulasi dalam illat. Oleh karena itu qiyas dilakukan berdasarkan atas illat dan kemaslahatan. [202] Qiyas dalalah pengqiyasan yang berdasarkan pada dalalah illat, seperti penjelasan Al-Qur'an tentang gambaran orang yang akan dibangkitkan kembali setelah kematiannya. Berkaitan dengan hal tersebut Allah SWT menunjukkan kekuasannya dengan menggambarkan kemampuan-Nya menghidupkan bumi yang mati. Baik qiyas illat maupun dalalah dapat dipakai sebagai landasan qiyas.

Berbeda dengan kedua macam qiyas tersebut adalah qiyas syabah, yaitu qiyas yang berdasarkan kesamaan bentuk, walaupun hakekatnya berbeda. Qiyas yang ketiga ini dianggap batil. Karena hukum tidak didasarkan atas bentuk, tetapi pada hakekat dan sifat yang berkaitan dengan hukum. Batalnya qiyas syabah banyak dijelaskan dalam Al-Qur'an, seperti menyamakan Yusuf dengan saudaranya, karena sama-sama anak Adam dan bersaudara, dan mengqiyasakan riba dengan jual beli. Walhasil tidak dikemukakan qiyas syabah dalam Al-Qur'an kecuali dicela dan ditolak.[203]

b.Qiyas Thardi dan Qiyas Aksi

Ibn Qayyim membedakan *qiyas thardi* dan *qiyas aksi.* Yang pertama yaitu menetapkan hukum berdasarkan pada adanya persamaan illat dan yang kedua menetapkan kebalikan dari hukum karena adanya kebalikan dari atau tidak ditemukan adanya illat. [204] Oleh karena itu, hukum berbeda karena perbedaan illat. Pemakaian Qiyas secara mutlak

---

[200]*Ibid,* hlm. 239

[201]*Ibid,* hlm. 246

[202]Wahbah Zuhaili, *Ushul Fiqh.* (Beirut: Dar al-Fikr) Juz. I, hlm. 602. Hal serupa juga banyak ditemukan dalam banyak karya tulis ulama seperti As-Syairozi dalam *al-Luma',* hlm. 51 dan Subhi Mahmasani dalam kitabnya, *Filsafat Hukum Islam*, halaman. 168

[203]Ibn Qayyim, *I`lam al-Muaqi`in.* Juz I. hlm 148-9

[204]*Ibid,* hlm 240., Al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam.* Juz. III. hlm. 9

oleh kebanyakan ulama yang dimaksudkan adalah qiyas thardi tidak masuk di dalamnya qiyas aksi.[205]

Pembagian dua macam qiyas tersebut, didasarkan pada suatu prinsip bahwa syari'at mengumpulkan hukum dua hal yang memiliki kesamaan dan membedakan yang berbeda. Uraian umum tentang qiyas pada bagian terdahulu cukup memberikan gambaran tentang qiyas thardi. Sedangkan qiyas aksi, prinsip kerjanya dapat difahami dari penjelasan rasul atas pertanyaan sahabat :

> "Nabi bersabda, pada alat kelamin kamu semua ada shadaqah. Sahabat bertanya: Ya Rasulallah, sebagian dari kami melakukan itu untuk memenuhi tuntutan syahwatnya. Apakah baginya juga pahala? Rasul menjawab (secara retorik) Apakah engkau semua tidak melihat bagaimana seandainya dorongan itu dituangkan pada yang haram? Apakah baginya dosa? Sahabat menjawab; ya. Nabi berkata kalau ditumpahkan pada yang halal, maka baginya pahala".

Dialog dalam hadist tersebut menunjukkan qiyas aksi yang jali, yaitu menetapkan kebalikan hukum asal (mendapatkan pahala shadaqah) pada cabang. Hukum asal yaitu menerima dosa, sedangkan pada cabang mendapat pahala. Illat pada asal menumpahkan syahwat pada sesuatu yang haram, sedangkan illat pada cabang menumpahkan syahwat pada sesuatu yang halal.

Pembagian qiyas tersebut cakupannya lebih luas dari kaidah *"ada atau tidaknya hukum bergantung pada ada atau tidaknya illat*". Karena kaidah tersebut tidak mencakup kebalikan illat. Dari kajian tersebut dapat disimpulkan bahkan hukum dapat berbeda karena perbedaan illat (bukan sekedar ada atau tidaknya illat) pada asal dan cabang.[206]

3. Metode Istishlah

Sebagaimana telah dijelaskan pada sub bab sebelumnya, terdapat tiga golongan dari ulama dalam menyikapi maslahah yaitu

1. Mereka yang menyatakan bahwa tidak ada maslahah kecuali yang datang dari dzahir nash.
2. Tidak ada maslahah yang diperhitungkan kecuali yang ditunjukkan oleh nash khusus dan dalil khusus. Maslahah yang demikian kebanyakan dinyatakan dalam illat hukum.
3. Tiap tiap maslahah, termasuk dalam jenis maslahah yang ditetapkan syara'.[207]

---

[205]Subhi Mahmasani, *Filsafat Hukum Islam.* hlm. 170

[206]Abdul Adzim, *Ibn Qayyim al-Jauziyah Asyruhu wa Manhajuhu.* hal. 249

[207]Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh.* (Dar al Fikr Al Araby). hlm. 279

Maslahah dibedakan menjadi *maslahah mu'tabarah, maslahah mulgho* dan *maslahah mursalah*. *Maslahah mu'tabarah* atau *Munasib Mu'tabarah* adalah maslahah yang ingin diwujudkan melalui perintah dan larangan syara', seperti syari'at Allah yang dikaitkan dengan upaya mewujudkan lima tujuan dlaruri (menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta). Ulama sepakat untuk menetapkan illat dengan sifat tersebut dan mengqiyaskan hukum berdasarkan padanya, karena hukum-hukum syara' diwujudkan untuk kemaslahatan dan menolak kerusakan.[208]

Maslahah mulghoh (munasib mulgho) yang dinafikan syara' untuk mewujudkannya. Maslahah mulghoh tersebut juga oleh ulama sepakat tidak boleh dibuat untuk menetapkan illat hukum.

Maslahah Mursalah (munashib mursal), yang menurut Al-Ghazali disebut istishlah, adalah sifat yang tidak diketahui pengungkapan atau penafiannya dalam syara'. Ulama berbeda pendapat dalam mengambil maslahah mursalah sebagai hujjah yang berdiri sendiri. Perbedaan ini terpecah menjadi tiga kelompok.

Pertama, mereka tidak mengambil maslahah mursalah secara mutlak sebagai hujjah. Kelompok ini beralasan bahwa mengambil maslahah mursalah berarti mengabaikan kesucian syara' karena masuknya hawa nafsu manusia dibalik maslahah mursalah, dan condong dari kesatuan syari'ah dan keumumannya kepada perbedaan hukum karena perbedaan sebab perbedaan tempat, zaman dan orang.

Kedua, pendapat Imam Malik dan dipilih oleh Imam Haramain (Syafi'iah). Maslahah mursalah dapat dibuat hujjah secara mutlak. Demikian juga pendapat Ahmad bin Hambal. Maslahah mursalah dapat dibuat hujjah dengan syarat; terdapat keselarasan dengan maslahah yang dijelaskan syara' dan tidak bertentangan dengan dalil maslahah; dapat diterima akal sehat; dan untuk menghilangkan kesulitan akan terjadi kalau tidak menempuh jalur maslahah tersebut. Mereka melihat bahwa hukum-hukum syara' didasarkan pada kemaslahatan manusia. Di sisi yang lain, perkembangan dan perubahan terus terjadi. Ini akan berpengaruh pada kemaslahatan itu sendiri. Oleh karena itu kalau dibatasi pada kemaslahatan yang dikemukakan nash, maka banyak kemaslahatan yang terabaikan.[209]

Ketiga, pendapat al-Ghazali. Beliau tidak menerima maslahah mursalah kecuali yang berkaitan dengan *Maslahah Dlaruriah Qat'iah Kulliyah*. Dlaruriah artinya berkaitan dengan salah satu *Dlaruriatul Khamsi.* Menurutnya, sebagaimana dikemukakan dalam *Mustasyfa*, dari segi pengungkapannya dalam nash, maslahah dibedakan menjadi tiga, yaitu maslahah yang dikemukakan dalam nash, maslahah yang dibatalkan oleh

[208]Wahbah Zuhaili*, Ushul al-Fiqh al-Islamy*. (Dar al Fikr Al Araby) Juz. II, hlm. 753

[209]Wahbah Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islamy,* Juz. II, hlm 762

nash dan ketiga yang tidak diungkapkan dan dibatalkan syara'.[210] Yang ketiga tersebut wilayah khilaf dan untuk pengamalannya disyaratkan; maslahah tersebut merupakan *mulaimatul maslahah*; tidak mendesak maslahah yang dijelaskan nash; dan maslahah yang dimaksud adalah maslahah ammah.

Ahmad bin Hambal sebagaimana telah dikatakan, menerima maslahah bukan dari ra'yu murni, tetapi merupakan salah satu metode istidlal dari nash walaupun oleh penerusnya tidak disebutkan bukan berarti mengabaikannya.[211] Ibn Qayyim yang termasuk Hanabilah, juga tidak memasukkan maslahah mursalah dalam ushulnya sebagai metode yang berdiri sendiri. Tetapi kalau dikaji dari banyak keputusan hukumnya, ia betul-betul menggunakan maslahah. Perhatian Ibn Qayyim terhadap maslahah dapat dilihat dari beberapa uraian berikut :

1. Kami tidak mengatakan bahwa siyasah yang adil itu menyalahi syari'at yang sempurna tetapi justru bagian dari syari'at itu sendiri.[212] Karena mengamalkan siyasah bertujuan menarik kemaslahatan dan menolak kerusakan.[213] Jalan apapun untuk mewujudkan keadilan termasuk dalam agama.
2. Iijtihad Umar yang kontrofersial, menurut analisa Ibn Qayyim, didasarkan pada maslahah, walaupun tidak dijelaskan nash sharih.
3. Pernyataannya tentang maqashid juga ditegaskan dalam kaidah :
   "landasan dan asas dari syari'ah adalah kemaslahatan hamba. Setiap masalah yang yang keluar dari hal tersebut bukanlah syari'ah." [214]

   dan kaidah :
   "*Akad, Fash, iltizam mu'amalah dan lainnya didorong oleh dlarurat, hajat dan maslahah*". [215]

Dari beberapa kaidah jelaslah bahwa Ibn Qayyim memasukkan maslahah sebagai salah satu dasar dari dari dasar-dasar istimbathnya. Banyak ditemukan contoh-contoh kasus dari fatwa Ibn Qayyim yang didasarkan pada maslahah yang tidak dijelaskan oleh nash secara khusus, tetapi masuk pada jenis maslahah yang dikemukakan syara' secara garis besar. Berdasarkan pertimbangan maslahah seseorang boleh memotong

---

[210]al-Ghazali, *Al-Mustasyfa* (Beirut:Dar al-Fiqr) Juz. I, hlm. 140-142

[211]Abu Zahrah, *Tarikh madzahib al-Islamiyah*, hlm. 353

[212]Ibn Qayyim *Thuruq al-Hukmiyah*. hlm.14

[213]Ibn Qayyim, *I`lam al-Muaqi`in*. Juz III. hlm. 543. Fadlil Abd. Wahid Abd Rahman. *Namudzaj fi Ushul al-Fiqh*. 149-150

[214]*Ibid,* hlm. 14

[215]*Ibid,* hlm. 288

kambing orang lain yang akan mati untuk menjaga tersia-sianya harta dan menolak bahaya, demikian juga boleh membobol rumah yang terkena banjir sedang pemiliknya tidak ada dan mengeluarkan barang-barangnya.[216]

4. Sadd al-Dzari'ah

Ahmad bin Hambal, mengharamkan jual beli pedang dalam situasi penuh fitnah, karena hal tersebut berarti menolong terhadap kemaksiatan. Jalan istidlal yang dipakainya adalah *sad dzari'ah* yaitu menutup jalan untuk sampai pada kemaksiatan. Ia dalam banyak hal mengambil keputusan dengan jalan ini.[217] Dzari'ah merupakan salah satu dari sasaran hukum. Bagi mereka yang menerima dzari'ah, sasaran hukum ada dua yaitu wasilah baik wasilah untuk sampai kepada yang haram, yang wajib maupun yang mubah dan maqashid yang berupa menarik kemaslahatan dan menolak kerusakan.

Ibn Taimiyah, sebagaimana Ahmad, juga mengambil dzari'ah sebagai dalil. Ia membedakannya menjadi tiga, yaitu, dzari'ah yang diupayakan untuk sampai pada yang diharamkan, dzari'ah yang tidak diupayakan untuk sampai pada yang diharamkan seperti mancaci orang tuanya orang lain yang mendatangkan caci maki atas orang tuanya, dan dzari'ah yang pada asalnya boleh yang diupayakan untuk menggugurkan kewajiban, seperti menjual harta yang mencapai nishab di tengah-tengah tahun agar terhindar dari bayar zakat.[218]

Ibn Qayyim dalam memandang dzari'ah tidak jauh berbeda dengan Ahmad dan Ibn Taimiyah. Ia memasukannya ke dalam seperempat taklif. Karena menurutnya taklif terdiri dari Amar dan Nahi. Amar dibedakan menjadi perintah atas sesuatu yang dimaksud dan perintah pada perantaranya, demikian juga larangan. Maka menolak perantara yang menyampaikan pada yang haram termasuk dalam salah satu dari empat taklif tersebut. Sesuatu yang menyampaikan pada yang diperintahkan adalah juga diperintahkan dan sesuatu yang menyampaikan pada yang dilarang juga dilarang.[219]

Lebih jauh Ibn Qayyim membagi dzari'ah menjadi empat macam :

1. Perantara yang dibuat yang dapat menimbulkan kerusakan, seperti minum arak, menuduh berbuat zina dan berzina. Dzari'ah jenis ini larangannya ditetapkan oleh syara'.

---

[216] *Ibid,* hlm. 392

[217] *Ibid,* hlm. 130

[218] *Ibid,* hlm. 139

[219] *Ibid,* hlm. 119, 120

2. Perantara yang dibuat untuk sesuatu yang boleh, namun mempunyai tujuan yang menimbulkan kerusakan, seperti akad nikah dengan maksud nikah tahlil.
3. Perantara yang dibuat untuk sesuatu yang boleh, dan tidak mempunyai tujuan yang menimbulkan kerusakan. Tetapi kebanyakan berefek pada terjadinya kerusakan. Bagian ini dan sebelumnya pelarangannya telah ditetapkan syara' mulai dari haram, makruh sesuai dengan kadar kerusakan yang ditimbulkan.
4. Perantara yang dibuat untuk sesuatu yang boleh yang terkadang menimbulkan kerusakan, tetapi kemaslahatannya lebih besar. Syara' memperbolehkan, menyunnahkan atau mewajibkan bentuk keempat sesuai dengan kadar kemaslahatannya.[220] Contoh dari bagian ini adalah melihat perempuan yang dilamar, atau menjadi saksi atas wanita.

Dari deskripsi tersebut hukum dari perantara sama dengan hukum dari maqasidnya. Kalau Allah mengharamkan sesuatu, maka berarti mengharamkan pula sesuatu yang menjadi perantara, sebab kalau tidak, maka akan terjadi kontradiktif. Begitu juga sebaliknya. Secara prinsip dzari'ah ini sejalan dengan kaidah, *al-wasail hukmu al-maqasid* atau kaidah fiqh m*a la yatimmu al-wajib illa bihi fahuwa wajib*.[221]

Kehujjahan sad dzari'ah didukung dengan argumentasi ayat Al-Qur'an dan sunnah. Di antara ayat dan sunah yang menjelaskan larangan melakukan sesuatu yang dapat menyebabkan kerusakan antara lain :

- Ayat yang menjelaskan larangan mencaci orang yang beragama lain. Karena itu akan memancing orang lain mencaci agama kita.
- Melarang berjalan dengan menekan langkah, karena itu memancing syahwat.
- Larangan jual beli waktu Jum'at karena akan memancing kesibukan.
- Nabi menghentikan pembunuhan terhadap ahli kitab, karena akan menyebabkan mereka lari dari Islam.

5.3. Mengembangkan Fiqh Kontekstual

Fiqh sebagai hasil ijtihad bukanlah hukum Tuhan yang bersifat qath'i, abadi dan universal, tetapi bersifat dzanny dan dapat berubah sebagai konsekwensi dari perbedaan tempat dan perubahan sosialnya. Sebagaimana kaidah : "*Perubahan fatwa dan perbedaannya didasarkan pada perubahan zaman, tempat, keadaan, niat dan awa'id (adat)*."

Perubahan fatwa ini dapat didasarkan pada perubahan illat dan hikmah, perbedaan adat, tempat dan waktu, perubahan konsidi masyarakat dan niat

---

[220] *Ibid,* hlm. 148

[221] Jalaluddin as-Suyuthi, *Asybah wa an-Nadza'ir,* hlm. 139

sebagai upaya mewujudkan tujuan syara'. Suatu produk fatwa tidak dapat lepas dari pengaruh kesejarahan yang meliputinya. Mufti atau hakim pada saat dan tempat tertentu menghadapi persoalannya sendiri, yang mungkin berbeda dari apa yang terjadi pada masa Nabi dan setelahnya. Terlebih pada masa sekarang yang banyak terjadi lompatan perubahan.

Upaya menjawab kesenjangan tersebut tidak dapat dilakukan secara terpisah dan parsial. Mujtahid lebih khusus mufti harus mampu memahami realitas persoalan dan memahami hukum itu sendiri. Langkah mendialogkan keduanya, sebagaimana Ibn Qayyim, akan mampu menempatkan fiqh menyatu dengan konteksnya. Untuk mempertegas hal tersebut dapat dikemukakan kembali beberapa contoh:

1. Pengeluaran zakat fitrah dengan makanan pokok masyarakat setempat, tidak harus gandum atau kurma sebagaimana hadis yang artinya "Rasulullah saw mewajibkan zakat fitrah dengan satu sha' dari kurma atau gandum." [222] Jalan istimbath yang digunakan bahwa illat diwajibkannya zakat dengan gandum atau kurma, terkait dengan adat Madinah. Oleh karena itu, ketetapan hukumnya dipengaruhi oleh perbedaan tempat dan zaman.
2. Sahnya thawaf bagi perempuan yang haid. Kesimpulan tersebut diqiyaskan dengan orang yang shalat dalam keadaan telanjang pada waktu dlarurat.
3. Boleh menjual umbi-umbiyan (*bai' maghibat*) sebelum dicabut berdasarkan pada pertimbangan hajat dan kemaslahatan baik bagi pembeli maupun penjual. Kesimpulan ini bertentangan dengan dzahir hadist "Nabi melarang jual beli dengan lemparan dan jual beli yang mengandung penipuan." [223]
4. Bolehnya pemerintah menetapkan harga dasar (tas'ir) untuk menjaga kemaslahatan pembeli dan penjual yang oleh hadist dilarang karena mengandung kedzaliman.

Ketetapan dalam nash	Konteks	Perubahan fatwa/hukum
Zakat dengan gandum	Perbedaan makanan pokok pada masing-masing daerah	Boleh mengeluarkan zakat fitrah dengan makanan pokok masyarakat setempat
Tidak sah thawaf orang yang haid.	Tuntutan masyaqat dan dlarar untuk menunda	Sah thawaf orang yang haid karena dlarurat.

[222] Ash-Shan'ani, *Subul as-Salam*, (Beirut : Dar al-Fikr) Juz II, hlm. 137

[223] *Ibid*, hlm. 15

	thawaf karena sulitnya kendaraan dan jauhnya tempat	
Larangan Bai` Ghurur sebagaimana dalam hadis	Tuntutan kebutuhan dan masyaqat	Boleh menjual umbi-umbiyan (*bai' maghibat*) sebelum dicabut
Tidak boleh menetapkan harga dasar (tas'ir)	Perubahan situasi perdagangan dan sistem ekonomi	Boleh menetapkan harga dasar (tas'ir) untuk menjaga kemaslahatan pembeli dan penjual

Beberapa contoh tersebut cukup menunjukkan pengaruh konteks dalam merumuskan hukum atau fatwa. Langkah Ibn Qayyim yang menempatkan kondisi sosial, adat dan kebiasaan sebagai bagian yang tak terpisahkan dalam proses penetapan hukum merupakan langkah strategis untuk mendapatkan keputusan yang kontekstual. Pemahaman sebuah teks tidak terpisahkan dari konteks yang mengitari begitu juga penerapannya pada konteks yang lain. Suatu cara kerja yang lazim disebut hermeneutik, walaupun Ibn Qayyim tidak menyebutnya demikian.

Dalam konteks keIndonesiaan, langkah-langkah perumusan hukum yang ditawarkan Ibn Qayyim masih relevan untuk dikembangkan. Walaupun disadari masih ada hal-hal yang harus dikembangkan terutama pada perumusan metodologinya. Keterlibatan ilmu-ilmu modern baik berkaitan dengan ilmu sosial atau bahasa dalam istimbath hukum merupakan kebutuhan yang tidak dapat ditawar-tawar lagi.

Ushul fiqh sebagai cabang ilmu yang cukup penting dalam masalah ini perlu didampingi dengan ilmu-ilmu empirik. Perlu mensinergikan dua model pendekatan doktriner-normatif-deduktif dengan empiris-historis-induktif. Dengan demikian hukum Islam dengan ushul fiqh sebagai basis metodologinya diharapkan mampu merespon setiap tuntutan perubahan.

Berkaitan denagan perubahan fatwa, satu hal yang harus diperhatikan yaitu pentingnya menjaga keseimbangan antara pemeliharaan prinsip-prinsip umum dari syari'ah dngan tuntutan perubahan yang dipengaruhi perubahan sosial.

Pendekatan multidisipliner atau interdisipliner suatu tawaran alternatif yang patut diperhatikan untuk melengkapi gagasan Ibn Qayyim. Banyak kasus yang muncul belakangan masih diselesaikan secara parsial, baik disebabkan oleh keterbatasan-keterbatasan yang dimiliki atau keengganan untuk melakukan kerjasama penelitian yang lebih memadai. Sebagai contoh dapat dikemukakan di sini adalah kasus hubungan antara buruh dan majikan dan penggunaan lahan tidur.

Pada kasus yang pertama, secara normatif dijelaskan dalam hadist yang artinya; *"Barang siapa mempekerjakan pekerja maka sebutkanlah (tetapkanlah) upahnya"* dan hadist *"orang-orang muslim berpegang pada perjanjian mereka*". Hadist tersebut menunjuk pola hubungan buruh majikan yang didasarkan pada kesepakatan dua belah pihak secara sukarela baik berkaitan dengan waktu ataupun upah yang harus diterima. Pola hubungan ini belakangan menimbulkan banyak masalah, seperti PHK yang sepihak penetapan upah dan kontrak yang harus ditetapkan banyak didominasi juragan, sehingga tidak memenuhi rasa keadilan. Pengkajian masalah ini sekarang tidak bisa hanya menggunakan pendekatan normatif semata, tetapi juga harus menggunakan pendekatan sosial ekonomi dan politik secara memadai sehingga prinsip keadilan dan kemaslahatan dapat terpenuhi.

Berkaitan dengan pemanfaatan lahan tidur, dalam landasan normatif masuk pada masalah *ihya' al-mawat*. Dalam hadist disebutkan *"Barangsiapa menghidupkan tanah yang mati, maka itu miliknya".* Ketetapan ini akan sulit kalau diterapkan secara mutlak, karena akan berhadapan dengan undang-undang pertanahan yang berlaku. Terbukti pada kasus pemanfaatan lahan tidur di beberapa kota besar yang berakhir dengan penggusuran.

BAB VI
PENUTUP

Fiqh secara esensial terdiri dari dua bagian, yaitu istimbat hukum dari dalil-dalilnya dan memahami hakekat realitas yang dicari ketetapan hukumnya. Yang pertama bersifat normatif sedangkan yang kedua bersifat historis. Fiqh dibangun berdasarkan hubungan dialektik antara keduanya, sehingga di dalamnya mengandung sifat relatif dan terdapat potensi berubah.

Idea dasar perubahan fatwa dibangun oleh adanya dialektik antara prinsip umum syari'ah dan tujuannya yang berlaku secara terus menerus dan universal, dengan realitas persoalan sebagai konsekwensi dari tuntutan sosial yang beragam dan senantiasa mengalami perubahan. Sintesa dari keduanya dirumuskan Ibn Qayyim dalam suatu kaidah "fatwa dapat berubah karena perubahan zaman, tempat, niat dan adat." Konsep perubahan yang dirumuskan Ibn Qayyim sebagai konsekwensi dari perbedaan tempat, perbedaan zaman, niat dan adat dilakukan semata-mata untuk mewujudkan tujuan hukum yang bersifat universal dan abadi. Perubahan yang tidak mengacu pada tujuan syara' tidak bisa dibenarkan. Atas dasar itu pula fiksi hukum tidak diperbolehkan.

Sedangkan kerangka metodologi yang dikembangkan Ibn Qayyim dapat dibedakan menjadi dua, yaitu metode yang dikembangkan untuk memahami konteks dan metode yang dikembangkan untuk memahami teks dan aplikasinya. Terkait dengan pemahaman konteks Ibn Qayyim tidak banyak mengemukakan metodologi selain teori pembuktian, qarinah dan syawahidul hal. Tetapi secara tersirat pendekatan yang digunakan menuntut dikembangkannya pendekatan-pendekatan scientific.

Sedangkan yang berkaitan dengan pemahaman teks secara umum dapat dikembalikan pada tiga pendekatan yaitu *bayani, ta'lili* dan *istislahi.* Hanya saja terdapat karakteristik yang menonjol pada pemikirannya. Dalam memahami teks Ibn Qayyim menekankan pemaknaan kontekstual (mafhum) dengan mendialogkan makna lafadz dengan konteks sosial dan adat.

Pendekatan *ta'lili* ditekankan pada hukum yang illatnya dijelaskan di dalam nash namun dalam pengembangannya Ibn Qayyim menetapkan hukum bukan hanya berdasarkan persamaan illat *(qiyas thordhi)* tetapi juga berdasarkan ketiadaan illat *(qiyas aksi).* Sedangkan pendekatan istislahi ditekankan untuk persoalan yang secara khusus tidak ada nashnya, tetapi mengacu kepada kemaslahatan yang bersifat umum. Disamping tiga pendekatan tersebut Ibn Qayyim mengembangkan pula teori dzari'ah yang bukan hanya *saddud dzari'ah* tetapi juga *fathu dzari'ah.*

Beberapa pendekatan yang ditawarkan Ibn Qayyim yang secara garis besar dikembalikan menjadi dua yaitu; kajian teks dan konteks relevan untuk dikembangkan dalam merespon persoalan kekinian. Hanya saja perangkat metodologinya tidak terbatas pada normatif-deduktif, tetapi juga empirik-induktif.

DAFTAR PUSTAKA

AA Fyzee, *Out Lane of Muhammaden Law*. (London: Oxford; 1996)

Abudin Nata, *Metodologi Study Islam* (Jakarta : Rajawali Press, *Cet. I*, 1999)

Abdul Mun'in al-Namir, *Ijtihad.*

Abdul Wahab Khalaf, *Ushul al-Fiqh*.

_____., *Mashadir Tasyri' al-Islami fi mā la nasha fih*. (Kuwait; Dar al-Qalam) tt.

Abu Bakar Al-Yasa, *Beberapa Teori Penalaran Fiqh dan Penerapannya*. Dalam Hukum Islam di Indonesia (Bandung: Rosyda Karya Putra; 1994)

Abu Zaed Nasr, *Imam Syafi'i.* Terj. Khoirun Nahdliyyin. (Yogyakarta : LKiS, *Cet. I*, 1997)

Abd. Wahid Abd Rahman Fadlil, *Namudzaj Fi Ushul al-Fiqh*

Abd. Salam, Izzuddin, *Qawaid al-Ahkam limashalih al-Anam.*

Abu Zaed, Faruq., *Fiqh Islam Antara Tradisionalisme dan Modernisme.* (Jakarta : P3M, tt)

Abu Ishak, *Al-Luma'*.

Abu Zahrah, Muhammad., *Tarikh al-Madzāhib al-Islami.* (Beirut : Dar al-Fikr)

_____., *Ushul al-Fiqh*. (Beirut : Dar al-Fikr)

Ahmad Amin, *Duha Islam*.(Kairo al-Nahdlah al-Misriyah, *Cet. II,* 1974)

_____., *Fajrul Islam*

Ahmad an-Na'im Abdullah, *Dekonstruksi Syari'ah.* Terj. Suaedy dan Amirudin Arrini (Yogyakarta : LKiS, 1996)

Al-Alusi, *Ruh al-Ma'āni*. Juz IV.

Al-Amidi, *al-Ihkām fi Ushul al-Ahkām.* (Beirut : Darl Kutum al-Alamy.)

Ahmad Risyuni, *Nadzāriyat al-Maqāsid*. (Riyadl : Dar Alamiyah, 1981)

Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam.* (Padang: Angkasa Raya, 1990).

Amir Muallim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*. (Yogyakarta : UII Press, 1999)

Anderson, J.N.D., *Islamic Low in The Modern World.* Terj. Machnun Husen, (Surabaya Amar Press, 1991)

_____., *Low Reform in The Muslim Word.*

Anton Bakker, *Metode Penelitian Filsafat.* (Yogyakarta: Kanisius, 1990)

Anwar Haryono, *Hukum Islam Keluesan dan Keadilannya*. (Jakarta : Bulan Bintang, *Cet. II,* 1968)

Arkoun, Muhammad., *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme.* Penyunting John Hendrik Mouleman.(Yogyakarta: LKiS, 1996)

_____., *Pemikiran Arab.* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1996)

_____., *Islam, Akhlaq dan Siyasah.*

Asafri, *Konsep Maqāsid Syari'ah*

A Sirri. Mun'in., *Sejarah Sosial Hukum Islam*. (Surabaya : Risalah Gusti, *Cet. II*, 1996)

al-Asmawi, Muhammad Sab'ah, *Ushul al-Syari'ah.* ( )

al-Asnawi Muhammad Said*, Fiqh Islam*; Dalam Islam Negara dan Hukum. (Jakarta: INIS, 1993)

Atha Mudzhar*,_Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek.*(Yogyakarta: Pustaka Pelajar, *Cet. II*, 1998)

_____., *Membaca Gelombang Ijtihad,* (Yogyakarta, Titian Ilahi Press, 2000)

Audah, Abd Qodir, *al-Islam baina Jahli Abnaihi wa Ajzi Ulama'ihi*,....

Al-Buti, Muhammad Sa'id Ramdlan, *Dlawābit al-Maslahah*. (Muassasah al-Risalah)

Al-Baqilani, *Tamhid fi Rad Ala Mu'arhilah.*

Al-Bukhari, *Jami as Shahih al-Bukhari*. (Beirut: Dar fikr)

Al-Buthi, Sa'id Ramdlan., *Dlawabith al-Maslahah*. (Beirut :al Risalah al-Muassassah)

Cik. Hasan Bisri, *Model Penelitian Fiqh,* (Jakarta, Kencana, 2003)

E. J. Brill Fist, *Encyclopedi Of Islam*. (London : E. J. Brill. Vol. VIII)

Fazlur Rahman, M., *Islam dan Modernitas*. (Bandung: Pustaka, 1995)

_____., *Islam.* (Bandung : Pustaka , 1994)

_____., *Islamic Methodology in History*. (India : Adam Publiser and Distributor) Fisrt Edition, 1994

Gamini, Muhammad Muslim., *Ibn al-Qoyyim al-Jauziyah.* (Damaskus: al-Maktabah Al-Islami, 1397 H.)

al-Ghazali, *Al-Mustasyfa*. (Beirut: Dar al-Fikr)

Abu Hamid al-Ghazali, *Ihyā Ūlumudin*. (Beirut: Dar al-Fikr)

Golziher, Ignaz., *Pengantar Teologi dan Hukum Islam.* (Jakarta: INIS, 199)

Hijazi, Iwadullah Jad., *Ibn Qoyyim wa Mauqifuhu min al-Tafkir al-Islami.* (Mesir: Majma‘ al-Buhuts al-Islamiyah, 1972)

Ibn Iyas, *Tarekh al-Hadloroh al-Islamiyah.* (Mesir: Dar al-Fikr)

Ibn Sholah, Abu Amr Utsman, *Adab al-Fatwa* (Mesir: Maktabah Usroh Susan Mubarok)

Ibn Katsir, *al-Bidāyah wa an-Nihāyah.* (Beirut : Dar al Kutub al Ilmi)

Ibn Khaldun, *Muqadimah.* (Beirut Dar al-Fikr, tt)

Kalil Mas’oed, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*. Terj. Yudian. (Surabaya: al-Ikhlas)

Khudlori Bik, *Tarikh Tasyri’ Islami* (Beirut : Dar al-Fikr)

Al-Janjni Ahmad. *Takhrij al-Furu’ ala al-Ushul*. (Muassassat al-Risalah)

Al-Jazary Ali Ahmad, *Hikmat al-Tasyri*’. (Beirut Dar al-Fikr, tt)

Ibn Bathah, *Ibthal al-Hiyāl.*

al-Jauziah, Ibn Qayyim., *I’lām al-Muaqqi’īn ‘an Robb al-Alamin.* (Beirut: Dar al-Jail, 1973)

_____., *at-Thuruq al-Hukmiyyah fi as-Siyāsah asy-Syar’iah li at-Tiba‘ah wa an-Nasr.* (Kairo: Mu‘ssasah al-Aribah, 1961)

_____., *Risalah al-Taqlid*. (Beirut: al-Maktabah al-Islami, 1988)

_____., *Zad al-Ma‘ad fi Hadyi Khairi al Ibād.* (Beirut : Dar al-Fikr, tt)

_____., *Miftah Dar al-Sa‘ādah.* (Berut: al-Maktabah al-Islami)

_____., *Ahkām Ahl adz-Dzimmah.* (Berut : al-Maktabah al-Islami)

_____., *Ighatsah al-Lahfan fi Hukmi at-Thalāq al Ghasbān.* (Beirut: al-Maktabah al-Islami)

_____., *Tuhfah al-Maurud fi Ahkām al-Maulud.* (Berut : al-Maktabah al-Islamiyah)

_____., *Ijtima’ al-Juyus,*

_____., *at-Tibyān fi Aqsam al-Qur`an.* (Beirut : Dar al-Fikr)

_____., al-*Thib al-Nabawi.* (Beirut : Dar al-Fikr, tt)

_____., *Madarij Salikin baina Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'in* (al-Maror, Cet. I, Juz I)

_____., *Showā`iq*

_____., *Kafiyah Syafiyah*

Ibn Qudamah, *Al-Mughni*

Ibn Taimiyah, *Iqāmat ad-Dalil 'ala Ibthāl at-Tahlil.*

_____., *Fatawa*. Juz III.

_____., *Majmu` ar-Rasā`il wa al-Masā`il*. (Kairo: Matba' Manar, 1349 H)

John Hendrik Mouleman, *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme* (Yogyakarta : LKiS, 1996)

Khudlari Bik, *Ushul Fiqh.* (Beirut : Dar al-Fikr, Cet, V, 1981)

_____., *Tarikh Tasyri'.* (Beirut: Dar al-Fikr, Cet. VII, 1981)

Malkom Keer, *Islamic ReformThe Politikal Legal Theories Of Muhammad Abduh And Rasyid Ridlo* (California: University of California Press, 1960)

Manna' al-Qoththon, *Tarikh al-Tasyri' al-Islamy.* (Beirut: Muassasah al-Risalah, Cet. II, 1993)

Musa, Yusuf., *Tarikh al-Fiqh al-Islamy.* (Mesir : Dar al-Kitab al-Arabi, 1958)

_____., *al-Madkhal fi Dirāsah al-Fiqh.* (Mesir :Dar al-Fikr, 1961)

Musthafa Zaid, *Maslahah at-Tufi*.

Naquib al-Atas, *Islam and Scularism*. (Kuala lumpur: Muslem Youth Movement of Malaysia, 1978)

Qardhawi, Yusuf., *Al-Ijtihād al-Mu'ashir Baina al-Indibāth wa al-Infirath.* (Dar al-Tauzi wa Nasyr al-Islamy, 1994)

_____., *Bagaimana Memahami Hadist Nabi.* Terj. M Al-Baqir (Bandung: Karisma, 1994)

al-Razi Fakhruddin, *Al-Mahshul fi ushul al-Fiqh.* (Beirut: Dar al-Fiqr)

As-Sahrastani, *Al-Milal wa Nihāl*. (Beirut Dar al-Fikr, t.t.)

Sadzali., Munawir, *Ijtihad Kemanusiaan*. (Jakarta : Paramadina, Cet. I, 1997)

Salabi, A., *Mautsu'ah al-Tareh al-Islam wa al-Hayāt al-Islamy.*

Salam Madzkur, *al-Qadla fi al-Islam,* (Dar an-Nahdloh al-Arobiyyah)

Saltut,. Muhammad, *Islam Aqidah wa al-Syari'ah. (*Dar al-Qalam, Cet. III, 1966)

Asy-Syaukani, *Irsyād al-Fukhul* (Surabaya: Ahman Bin salim bin Nabhan, Cet. I)

J Shhacht, *The Origin of Muhammad Yurisproden*. (Oxford, 1950)

Ash-Shabuni, *Aqidat as-Salaf*

_____., *Introdection to Islamic Law*. (Oxford: At The Claredon Press, 1966)

Sumaryono, E, *Hermeneutik Suatu Metode Filsafat* (Yogyakarta : Kanisius, 1993)

Al-Syatibi, *Al-Muaffaqat.* (Beirut, Dar akl-Fikr, tt)

_____., *al-I'tisham*

Stenbrik, Karl, *Metodologi Penelitian Agama di Indonesia.* (Semarang: LP3M, IAIN Wali Songo, 1985)

Syarif al-din, Abd al- Azim, *Ibn al-Qoyim al-Jauziyah ashruhu wa ara'uhu fi al-Fiqh wa al-Aqo'id wa al-Tashawwuf.* (Mesir: Maktabah al-Kulliyyat al-Azhar, 1967)

Soeleman B. Taneko*, Pokok-pokok Study Islam dalam Masyarakat*. (Jakarta : Raja Prafindo Persada, 1993)

Soerjono Soekanto dan Mustafa Abdullah, *Sosiologi Hukum Dalam Masyarakat* (Jakarta : Rajawali Press)

As-Suyuthi. Jalaludin., *Asybah wa Nadzāir.* (Dar akl-Fikr, tt)

_____., *Taysir al-Ijtihad.* (Beirut : Dar al-Fikr)

Taufiq Abdullah dan Rusli Karim, *Metodologi Penelitian Agama Suatu Pengantar*.. (Yogyakarta: Tiara Wacana, Cet. I, 1989)

Tawana Muhammad Musa, *Al-Ijtihād.* (Dar al-Kutub al-Hadisiyah)

Wahid, Abdurrahman, *Hukum Islam Sebagai Penunjang Pembangunan.* Ed. Tjun Suryana. (Bandung : Remaja Rosyda Karya, 1991)

Watt Montgomery, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam* (Jakarta : P3M)

Al-Zuhaili, Wahbah, *Ushul al-Fiqh al-Islamy.* (Beirut: Dar al-Fikr, 1986)

Zuhaili Muhammad, *Tarikh al-Qodlo al-Dimasq*. (Beirut: Dar al-Ilmi al-Araby)

Ibn Imad, *Sadzarot adz-Dzahab*

Ibn Rojab, *Thabaqat Hanabilah*

E. J. Brill Fist, *Encyclopedy Of Islam*. (London : E. J. Brill)

GLOSARIUM

Adil adalah memperlakukan sama atau tidak membedakan seseorang dengan yang lain. Persamaan yang dimaksud di sini adalah persamaan dalam hak. Adil juga sering diartikan menempatkan sesuatu pada tempat yang semestinya. Lawannya adalah zhalim.

Ahkam al-ahwal al-syakhshiyyah adalah bagian dari muamalah yang mengatur masalah keluarga, yaitu hubungan suami isteri dan kaum kerabat satu sama lain.

Ahkam al-murafa'at adalah bagian muamalah yang mengatur masalah peradilan, saksi, dan sumpah untuk menegakkan keadilan.

Akhlak secara etimologis berarti budi pekerti, perangai, tingkah laku, atau tabiat. Sedangkan secara terminologis akhlak berarti keadaan gerak jiwa yang mendorong ke arah melakukan perbuatan dengan tidak menghajatkan pikiran.

Al-ahkam al-dusturiyyah adalah bagian dari muamalah yang berkaitan dengan aturan hukum dan dasar-dasarnya, seperti ketentuan antara hakim dengan yang dihakimi, menentukan hak-hak individu dan sosial.

Al-ahkam al-duwaliyyah adalah bagian dari muamalah yang berhubungan dengan hubungan keuangan antara negara Islam dengan negara lain dan hubungan masyarakat non-Muslim dengan negara Islam.

Al-ahkam al-iqtishadiyyah wa al-maliyyah adalah bagian dari muamalah yang berkaitan dengan hak orang miskin terhadap harta orang kaya, dan mengatur sumber penghasilan dan sumber pengeluarannya.

Al-ahkam al-jinaiyyah adalah bagian dari muamalah yang mengatur pelanggaran-pelanggaran yang dilakukan oleh orang mukallaf dan hukuman-hukuman baginya.

Al-ahkam al-madaniyyah adalah bagian dari muamalah yang mengatur hubungan antar individu dalam bidang jual beli, hutang piutang, sewa-menyewa, petaruh, dan sebagainya.

Al-Ibham adalah lafaz yang belum jelas maknanya.

Al-Khulafa' al-Rasyidun adalah para khalifah yang mendapat petunjuk, yakni para khalifah dari kalangan sahabat Nabi saw. yang paling terkenal. Mereka adalah Abu Bakar, Umar bin Khaththab, Usman bin Affan, dan Ali bin Abi Thalib.

Al-kulliyyat al-khams adalah lima kebutuhan pokok.

Al-ushul al-khamsah adalah lima hal yang harus dijaga oleh manusia karena menjadi kebutuhan pokoknya, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Ini bisa juga disebut al-kulliyyat al-khams (lima kebutuhan pokok).

Al-wudluh adalah lafaz yang jelas maknanya.

Amar ma'ruf nahi munkar berarti menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar.

Aqidah adalah sistem keyakinan Islam yang mendasari seluruh aktivitas umat Islam dalam kehidupannya.

Asas huku Islam adalah dasar yang menjadi tumpuan berpikir atau berpendapat dalam penegakan dan pelaksanaan hukum Islam.

Asbab al-nuzul adalah sebab-sebab turunnya ayat Alquran

Asbab al-wurud adalah sebab-sebab dikeluarkannya hadis.

`azimah adalah hukum-hukum kulli yang disyariatkan pertama kali untuk menjadi hukum-hukum umum bagi semua mukallaf dalam semua keadaan, seperti shalat, zakat, dan seluruh ketentuan syariat yang lain.

Bathal (Indonesia: batal) adalah adanya kekurangan atau cacat dalam pokok-pokok suatu akad, baik dalam bentuknya, orang yang melakukan akad, maupun yang diakadkan

Birrul walidain adalah berbakti kepada kedua orang tua.

Dalalah mafhum adalah penunjukan lafaz yang tidak dibicarakan atas berlakunya hukum yang disebutkan atau tidak berlakunya hukum yang disebutkan.

Dalalah manthuq adalah penunjukan lafaz pada apa yang diucapkan atas hukum menurut apa yang disebut dalam lafaz itu.

Dalil aqli adalah dalil yang bersumber pada pemikiran akal. Dalam hukum Islam yang dimaksud dalil aqli adalah ra'yu atau akal yang digunakan dengan ijtihad.

Dalil naqli adalah dalil yang bersumber pada Alquran dan Sunnah

Dzikir adalah mengingat Allah baik dengan hati (bilqalbi), dengan lisan (billisan), maupun dengan perbuatan (bilaf'al).

Enlightment adalah masa pencerahan.

Fasiq adalah orang yang melakukan perbuatan dosa. Perbuatannya disebut fusuq.

Fatwa adalah putusan suatu hukum dari ulama terhadap masalah tertentu yang dihadapi berdasarkan pada dalil-dalil hukum Islam.

Fikih adalah ilmu tentang hukum-hukum syara' yang bersifat amaliyah yang digali dari dalil-dalil terperinci.

Hablun minallah berarti hubungan manusia dengan Allah. Makusdnya adalah aktivitas manusia dalam bentuk ibadah.

Hablun minannas berarti hubungan manusia dengan sesamanya. Maksudnya adalah aktivitas manusia dalan bentuk muamalah.

Hukum syara' adalah khitab (titah) Allah yang menyangkut tindak tanduk mukallaf dalam bentuk tuntutan, pilihan berbuat atau tidak, atau dalam bentuk ketentuan-ketentuan.

Hukum taklifi adalah tuntutan Allah yang berkaitan dengan perintah untuk berbuat atau perintah untuk meninggalkan suatu perbuatan.

Hukum wadl'iy adalah titah Allah yang terjadi dengan menjadikan sesuatu sebagai sabab, syarath, mani', shahih, fasid, 'azimah, atau rukhshah.

Haram adalah hukum taklifi yang menuntut mukallaf agar meninggalkan sesuatu dengan tuntutan yang pasti. Atau, sesuatu yang kalau ditinggalkan mendapatkan pahala dan kalau dilakukan mendapatkan siksa (dosa).

Husnuzhan berarti berbaik sangka. Husnuzhan merupakan kebalikan dari berburuk sangka (su'uzhan). Orang yang berhusnuzhan adalah orang yang selalu berpikir positif dan tidak pernah berburuk sangka terhadap apa yang dilakukan orang lain.

Ibadah adalah bagian dari syariah Islam yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya (hablun minallah).

Ibadah ghairu mahdlah(ibadah umum) adalah ibadah yang tata cara pelaksanaannya tidak diatur secara rinci oleh Allah dan Rasulullah.

Ibadah mahdlah (ibadah khusus) adalah ibadah langsung kepada Allah yang tata cara pelaksanaannya telah diatur dan ditetapkan oleh Allah atau dicontohkan oleh Rasulullah.

Ihsan secara terminologis ihsan berarti berbuat baik. Secara terminologis ihsan berarti melakukan perbuatan baik dalam rangka beribadah kepada Allah.

Ijma' secara etimologis memiliki dua arti yaitu sepakat dan ketetapan hati untuk melakukan sesuatu atau keputusan berbuat sesuatu. Secara terminologis ijma' adalah kesepakatan para mujtahid kaum Muslimin pada suatu masa sepeninggal Nabi saw. terhadap hukum syara' mengenai suatu peristiwa.

Ijtihad adalah mencurahkan segenap kemampuan berfikir untuk menetapkan hukum syar'i atas perbuatan orang mukallaf yang digali dari dalil-dalil yang terperinci dalam Alquran maupun hadis.

Ilmu Akhlak adalah ilmu yang mempelajari tingkah laku manusia.

Ilmu Fikih adalah ilmu yang membicarakan hubungan manusia dengan Tuhannya, dengan manusia lain, dan dengan alam sekitarnya,

sesuai dengan lima hukum pokoknya, yakni wajib, sunnah, haram, makruh, dan mubah.

Ilmu Ushuluddin adalah ilmu yang mempelajari dasar-dasar agama.

Iman secara etimologis berarti percaya atau membenarkan dengan hati. Sedang menurut istilah syara', iman berarti membenarkan dengan hati, mengucapkan dengan lisan, dan melakukan dengan anggota badan.

Islam secara etimologis berarti menyerahkan diri, pasrah, tunduk, dan patuh hanya kepada Allah. Secara terminologis Islam merupakan agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. yang bersumber pada wahyu Allah Alquranuntuk kemaslahatan umat manusia baik di dunia dan akhirat. Islam bisa juga dipahami sebagai agama Allah yang diturunkan kepada para nabi dan rasul-Nya untuk disebarkan kepada umat manusia.

Istihsan secara etimologis memiliki beberapa arti, yaitu (1) memperhitungkan sesuatu lebih baik; (2) adanya sesuatu itu lebih baik; (3) mengikuti sesuatu yang lebih baik; atau (4) mencari yang lebih baik untuk diikuti, karena memang disuruh untuk itu. Sedang secara terminologis istihsan Berarti meninggalkan qiyas yang jelas (jali) untuk menjalankan qiyas yang tidak jelas (khafi), atau meninggalkan hukum umum (universal/kulli) untuk menjalankan hukum khusus (pengecualian/istisna'), karena adanya alasan yang menurut logika menguatkannya.

Istiqamah berarti sikap teguh dan konsekuen dalam menjalankan ajaran-ajaran Islam sekalipun harus menghadapi berbagai macam tantangan dan cobaan.

Istishhab berarti menetapkan hukum atas sesuatu menurut keadaan yang ada sebelumnya hingga ada dalil yang merubah keadaan tersebut, atau menjadikan hukum yang ada di masa lalu tetap berlaku hingga sekarang sampai ada dalil yang merubahkan .

Jihad (mujahadah) berarti pengerahan segala kemampuan untuk melepaskan diri dari segala hal yang menghambat pendekatan diri terhadap Allah, baik hambatan yang bersifat internal maupun yang bersifat eksternal.

Kaidah hukum Islam (*al-qawaid-al-fiqhiyyah*) adalah berarti dasar-dasar atau asas-asas yang berkaitan dengan masalah-masalah fikih, atau secara terminologis berarti suatu yang bersifat general yang meliputi bagian yang banyak sekali, yang bisa dipahami hukum bagiannya dengan kaidah tersebut.

Kebutuhan primer (al-umur al-dlaruriyyah) adalah kebutuhan yang harus ada untuk melaksanakan kemaslahatan agama dan dunia.

Kebutuhan sekunder (al-umur al-hajjiyyah) adalah kebutuhan yang sangat dibutuhkan manusia bukan untuk memelihara salah satu dari kebutuhan pokok yang lima, tetapi untuk menghilangkan

kesulitan-kesulitan dan kesempitan atau kekhawatiran dalam menjaga kelima kebutuhan pokok.

Kebutuhan tertier (al-umur al-tahsiniyyah) adalah kebutuhan pelengkap bagi manusia dalam menunjang pemenuhan kebutuhan primer dan sekunder.

Khafi adalah lafaz yang samar maksudnya karena faktor di luar shighahnya yang harus dicari.

Khalifah adalah wakil, pemimpin, kepala negara. Manusia sebagai khalifah Allah di muka bumi, atau pemimpin di muka bumi.

li'an adalah tuduhan suami terhadap isterinya bahwa isterinya telah melakukan perbuatan zina, atau sebaliknya.

Mafhum al-`adad adalah penunjukan suatu lafaz yang menjelaskan berlakunya hukum dengan bilangan tertentu, terhadap hukum kebalikannya untuk bilangan lain dari bilangan yang ditentukan itu.

Mafhum al-ghayah adalah penunjukan suatu lafaz yang pada lafaz itu ada hukum yang dibatasi dengan limit waktu untuk tidak berlakunya hukum tersebut bila limit waktu sudah berlalu.

Mafhum al-laqab adalah penunjukan suatu lafaz yang menjelaskan berlakunya suatu hukum untuk suatu nama atau sebutan tertentu atas tidak berlakunya hukum itu untuk orang-orang lain.

Mafhum al-shifah adalah penunjukan suatu lafaz yang menggunakan suatu sifat terhadap hukum yang berlawanan pada suatu yang tidak disebutkan bila sifat tersebut tidak ada.

Mafhum al-syarath adalah penunjukan suatu lafaz yang pada lafaz itu berlaku hukum yang dikaitkan kepada suatu syarat, terhadap kebalikan hukum pada sesuatu yang tidak disebutkan bila syarat itu tidak terpenuhi.

Mafhum aulawi atau disebut juga fahw al-khithab adalah berlakunya hukum pada peristiwa yang tidak disebutkan itu lebih kuatatau lebih pantas dibandingkan dengan berlakunya hukum pada apa yang disebutkan dalam lafaz.

Mafhum mukhalafah adalah mafhum yang lafaznya menunjukkan bahwa hukum yang tidak disebutkan berbeda dengan hukum yang disebutkan.

Mafhum musawi atau disebut juga lahn al-khithab adalah berlakunya hukum pada peristiwa yang tidak disebutkan dalam manthuq.

Mahram adalah hubungan keluarga terdekat yang terlarang untuk melakukan perkawinan.

Makruh adalah hukum taklifi yang menuntut mukallaf agar meninggalkan sesuatu dengan tuntutan yang tidak pasti. Atau, sesuatu yang

kalau dilakukan tidak berdosa, tetapi kalau ditiinggalkan akan mendapatkan pahala.

Mani' adalah sesuatu yang adanya menyebabkan tidak adanya hukum atau batalnya sebab.

Maqashid al-syari'ah adalah tujuan-tujuan atau maksud-maksud ditetapkannya hukum Islam.

Mashlahah berarti kemaslahatan atau kepentingan yang tidak terbatas, tidak terikat, atau kepentingan yang diputuskan secara bebas. Sedang secara terminologis, mashlahah yang juga sering disebut istishlahadalah kemaslahatan.

Mazhab adalah suatu aliran pemikiran dalam hukum Islam (fikih Islam) seperti Mazhab Hanafi, Mazhab Maliki, Mazhab Syafi'i, Mazhab Hanbali, dan Mazhab Ja'fari.

Madzhab shahabi berarti fatwa sahabat secara perorangan. Madzhab shahabi terkadang dinamakan dengan qaul shahabi dan fatwa shahabi.

Mawaddah wa rahmah adalah penuh cinta kasih, yaitu suatu kondisi yang dibangun antara suami dan isteri dalam suatu keluarga.

Muamalah adalah bagian dari syariah Islam yang mengatur hubungan manusia dengan sesamanya (hablun minannas).

Mu'asyarah bil ma'ruf adalah perbuatan suami yang menggauli isterinya dengan sebaik-baiknya.

Mubbah adalah hukum taklifi yang menunjukkan pilihan kepada mukallaf untuk melakukan sesuatu atau meninggalkannya. Atau, sesuatu yang kalau dilakukan atau ditinggalkan tidak mendapatkan pahala atau dosa.

Mufassar adalah lafaz yang menunjuk pada makna yang lebih jelas dibandingkan nash dan zhahir, sehingga tidak dimungkinkan adanya ta'wil dan takhshish, tetapi menerima nasakh pada masa risalah.

Muhkam adalah lafaz yang dengan shighatnya menunjuk pada makna yang jelas dan tidak menerima adanya ta'wil, takhshish, dan nasakh baik pada masa Nabi maupun setelah Nabi wafat.

Mujmal adalah lafaz yang samar maksudnya dilihat dari lafaznya sendiri kecuali bila mutakallim menjelaskan maksudnya.

Munafik (nifaq) adalah berpura-pura percaya atau setia kepada agama dan sebagainya, tetapi sebenarnya dalam hatinya tidak.

Munafik juga diartikan suka (selalu) mengatakan sesuatu yang tidak sesuai dengan perbuatannya, atau dalam bahasa praktisnya adalah bermuka dua.

Musykil adalah lafaz yang samar maknanya disebabkan oleh lafaz itu sendiri, dan dapat ditemukan maknanya hanya dengan pemikiran dan dengan qarinah yang menjelaskan maksudnya.

Mutasyabih adalah lafaz yang maknanya samar pada lafaznya sendiri dan tidak ada harapan untuk mengetahui maksud lafaz tersebut.

Nasakh adalah penghapusan Syari' (pembuat hukum) terhadap hukum syara' dengan dalil yang datang kemudian. Yang dihapus disebut mansukh dan yang menghapus disebut nasikh.

Nash adalah lafaz yang menunjukkan makna yang jelas dan dimungkinkan untuk dilakukannya ta'wil dan takhshish serta dapat dinasakh pada masa risalah (di saat Nabi masih hidup).

Niat adalah kehendak dan keinginan untuk memperoleh rido Allah Swt. Orientalis adalah orang yang memiliki kepedulian dengan budaya dan agama yang berkembang di Timur (khususnya Islam). Biasanya orientalis berasal dari orang-orang Barat (Eropa-Amerika).

Qana'ah berarti menerima dengan rela apa yang ada atau merasa cukup dengan apa yang dimiliki.

Qath'iy artinya pasti. Dalam hukum Islam qath'iy dimaksudkan untuk menyebut dalil yang sudah pasti baik kekuatannya maupun penunjukannya.

Qiyas secara etimologis berarti mengukur, membandingkan sesuatu dengan yang semisalnya. Sedang secara terminologis, ahli usul mendefinisikan qiyas sebagai mempersamakan hukum suatu peristiwa yang tidak ada nash-nya dengan hukum suatu peristiwa yang ada nash-nya lantaran adanya persamaan'illat hukumnya dari kedua peristiwa itu

Rukhshah adalah hukum-hukum yang disyariatkan oleh Allah untuk memberikan pemaafan terhadap hamba-Nya dalam menjaga pemenuhan hajatnya, karena adanya sebab yang mewajibkan pemenuhan hukum yang asli. Sabab adalah sesuatu yang menyebabkan terjadinya hukum, baik secara langsung (serasi) maupun tidak langsung (tidak serasi).

Sahabat adalah generasi Islam pertama yang hidup bersama Nabi Muhammad saw.

Saddu al-dzari'ah berarti menutup jalan yang menuju kepada perbuatan terlarang (yang membawa kerusakan).

Shah adalah terjadinya suatu perbuatan yang memenuhi dua wajah (arah) menurut perintah syari'.

Shalawat bisa berarti doa dan bisa juga berarti keberkatan. Makna yang pertama digunakan untuk menyebut shalat dalam arti sembahyang, yakni bentuk ibadah mahdlah yang diawali dengan takbir dan diakhiri dengan salam. Sedang makna kedua

digunakan untuk permohonan keberkatan untuk Nabi Muhammad Saw. Karena itulah mengucapkan shalawat atas Nabi Muhammad Saw. berarti permohonan keberkatan kepada Allah Swt. untuk Nabi Muhammad Saw.

Sunnah juga berarti segala sesuatu yang datang dari Nabi Muhammad saw. baik berupa perkataan, perbuatan, maupun penetapannya.

Syarath adalah sesuatu yang ditetapkan oleh pembuat hukum menjadi syarat terdapatnya hukum taklifi.

Syariah secara etimologis berarti jalan ke sumber air atau jalan yang harus diikuti, yakni jalan ke arah sumber pokok bagi kehidupan. Secara istilah syariah berarti semua peraturan agama yang ditetapkan oleh Allah untuk kaum Muslim baik yang ditetapkan dengan Alquran maupun Sunnah Rasul.

Syar'u man qablana berarti hukum-hukum yang telah disyariatkan untuk umat sebelum Islam yang dibawa oleh para Nabi dan Rasul terdahulu dan menjadi beban hukum untuk diikuti oleh umat sebelum adanya syariat Nabi Muhammad saw.

Ta'abbudi adalah hukum-hukum yang harus diterima dan dilaksanakan, tidak harus akal menerima.

Ta'aqquli adalah hukum-hukum yang mudah diterima oleh akal sehingga mudah dipahami dan dilaksanakan.

Tabi'in adalah generasi Islam setelah sahabat.

Tabi'it tabi'in adalah generasi Islam setelah tabi'in

Takwa berarti menjaga diri dari siksaan Allah dengan mengikuti segala perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya.

Usul fikih adalah ilmu tentang kaidah-kaidah untuk memahami fikih atau suatu ilmu yang mendasari ilmu fikih.

Wajib adalah hukum taklifi yang menuntut mukallaf agar melaksanakan sesuatu dengan tuntutan yang pasti. Atau, sesuatu yang kalau dilakukan mendapatkan pahala dan kalau ditinggalkan mendapatkan siksa (dosa).

Zhahir adalah setiap lafaz atau kalimat yang jelas makna yang dimaksud oleh pendengarnya dengan shighat/bentuk-nya sendiri tanpa tergantung pada petunjuk lain, baik yang dimaksud adalah makna yang dituju oleh lafaz maupun tergantung konteksnya.

Zhanniy artinya tidak pasti (relatif). Dalam hukum Islam zhanniy dimaksudkan untuk menyebut dalil yang tidak pasti baik kekuatannya maupun penunjukannya.

Indeks

Abu Hamid al-Ghazali..... 81
Al-Baqilani,..... 81
Al-Bukhari..... 81
Al-Buthi, Sa'id Ramdlan..... 81
Al-Janjni Ahmad 81
al-Jauziah, Ibn Qayyim..... 81
Al-Jazary Ali Ahmad..... 81
al-Razi Fakhruddin..... 82
Al-Syatibi 83
Al-Zuhaili, Wahbah..... 83
Ash-Shabuni 19, 83
As-Sahrastani 83
As-Suyuthi. Jalaludin 83
Asy-Syaukani 21, 22, 83
Audah, Abd Qodir..... 81
Cik. Hasan Bisri 81
E. J. Brill..... 17, 81, 83
Fazlur Rahman ..... v, vii, 14, 21, 81
Gamini, Muhammad Muslim 81
Hijazi, Iwadullah Jad..... 81
Ibn Bathah 56, 57, 81
Ibn Imad 83
Ibn Iyas..... 81
Ibn Katsir..... 17, 81
Ibn Khaldun..... 19, 45, 81
Ibn Qayyim.....*See*
Ibn Qudamah..... 16, 46, 82
Ibn Rojab..... 17, 83
Ibn Sholah 81
Ibn Taimiyah 13, 14, 16, 18, 19, 20, 24, 44, 56, 57, 70, 75, 82
J Shhacht 83
John Hendrik Mouleman.....80, 82
Kalil Mas'oed.....81
Khudlari Bik..... vii, 16, 82
Khudlori Bik 81
Malkom Keer 82
Manna' al-Qoththon.....82
Musa, Yusuf.....82
Musthafa Zaid 25, 44, 82
Naquib al-Atas 82
Qardhawi, Yusuf.....82
Sadzali., Munawir 83
Salabi, A.....83
Salam Madzkur 26, 29, 83
Saltut,. Muhammad.....83
Soeleman B. Taneko .....x, 83
Soerjono Soekanto 83
Stenbrik, Karl.....83
Syarif al-din, Abd al- Azim.....83
Taufiq Abdullah ..... vii, 83
Tawana Muhammad Musa.....83
Wahid, Abdurrahman.....83
Watt Montgomery 83
Zuhaili Muhammad.....83

TENTANG PENULIS

Muhammad Roy Purwanto, lahir di kota "berbenteng gunung" Magelang 25 April 1978 dari rahim Siti Romlah (alm) dan H. Muhammad Herry. Masa kecilnya dihabiskan bersama kedua orang tua dan kakeknya yang memberikan dasar *lelaku* sejak kecil. Madrasah Dininah dan SDN Wates II merupakan tempat pertama kali ia ditempa di lembaga formal (1984-1990). Setelah itu ia mulai mengembara untuk memperdalam jurus-jurus ilmu agama ke kota Ngayogyakarto Hadiningrat. Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak merupakan tujuan awal pengembaraannya. Di pesantren ini ia pertama kali mengenal ilmu-ilmu agama dan mulai mengenal kemandirian hidup. Muhammad Roy kecil mencoba tabah dan ihlas berpisah dengan ayah-bunda, walau harus nangis setiap mau berangkat ke Pesantren. Tiga tahun di Krapyak (1990-1993) ia merasa "kecewa" dengan dirinya, mengapa tidak bisa menguasai banyak jurus dan ajian di Pesantren ini. Tekadnya untuk mengembara memperdalam agama semakin membara, sehingga menghantarkannya di Pesantren Hadratu Syeikh Hasyim Asy'ari Tebuireng Jombang. Tebuireng ternyata mampu menjadi "pertapaan kawah Condrodimuko" bagi Muhammad Roy. Di sinilah ia mendapatkan tempaan intelektual dan spiritual. Pengetahuan agamanya menjadi terbuka (*futuhiyyah*), dan getaran nur-nur ilmu mulai dapat dirasakan. Kitab-kitab kuning yang ketika di Krapyak masih terasa asing, laksana *cacing bundet*, kini mulai terbaca dan termakna. Ia juga mulai terbiasa dengan riyadloh (*lelaku*) bathin. Begadang (*melek mbengi*) dan ziarah ke makam Hadratu Syeikh Hasyim Asy'ari merupakan aktivitas yang tidak pernah di tinggalkan. Setelah ngaji dengan KH Ishaq Lathif, yang selalu dilakukan tiap malam adalah muthala'ah kitab, bertafakur dan tadazakkur di depan pusara KH Hasyim Asy'ari hingga mendekati fajar. Bagi Muhammad Roy muda, saat itulah masa depan diukir dan ditentukan. Menurutnya, pemaksimalan diri dalam menggembleng intelektual dan spiritual ketika masih di pesantren, merupakan awal dari keberhasilan dalam pengembaraan panjang kehidupan. waktu Tiga tahun (1993-1996) di Tebuireng merupakan kenangan indah dalam hidup yang selalu menari-nari dalam ingatan.

Setelah menyelelesaikan "bertapa" di Tebuireng, ia menjadi utusan pesantren untuk mengikuti seleksi program Pesantren Mahasiswa UII Yogyakarta. Nasib mujur rupanya berpihak padanya, ia diterima dalam program ini sebagai generasi pertama dan tercatat sebagai mahasiswa fakultas Syari'ah UII dengan mendapatkan beasiswa full selama masa studi (1996-2000). Pesantren UII menjadi salah satu "Tempat Pertapaan" dalam

mengasah intelektualnya. Di tempat inilah jiwa pantang menyerah, "tidak mau kalah" dalam *fastabiqul khairat* dan semangat tempur nya muncul. Hal ini karena, generasi pertama Pesantren UII berasal dari pendekar-pendekar perwakilan dari seluruh propinsi di Indonesia. Pesantren UII bagi Muhammad Roy mempunyai kenangan tersendiri, cerita heroik dalam babak kehidupannya. Ia pernah tinggal selama lebih dari 12 tahun di pesantren ini. Lima tahun sebagai santri (1996-2001) dan tujuh tahun (2005-2012) memegang amanah sebagai Kyai. Pesantren UII menjadi Pertapaan Kawah Condrodimuko kedua bagi kehidupannya setelah Pondok Pesantren Tebuireng.

Setelah menyelesaikan S1 di UII, ia langsung melanjutkan petualangan keilmuannya S2 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan spesifikasi Filsafat Islam (2002). Waktu itu statusnya masih sebagai "petualang" dan "pengembara" ilmu yang tidak berada di lembaga tertentu. Kebebasan itulah yang mengantarkannya untuk mengambil S2 lagi di bidang Ilmu Hukum di Universitas Islam Indonesia, dan S2 Perbandingan Agama di Center for Religion and Cross Cultural Studies (CRCS) Universitas Gadjah Mada (UGM). Bagi Muhammad Roy, belajar adalah bekerja, karena dari sana lah ia mendapatkan kehidupan dan beasiswa. Maka salah satu prinsip hidup yang dipegangi adalah "Mencari ilmu sampai ke ujung matahari terbit dan ujung matahari tenggelam".

Setelah itu ia melanjutkan studi S3 di UIN Sunan Kalijaga dan merampungkannya di awal tahun 2014 dengan disertasi berjudul *Kritik Terhadap Konsep Mashlahah Najmuddin al-Thufi.* Di sidang terbuka itulah kemudian ia digelari oleh Promotor dan Pengujinya sebagai "Neo-Thufi". Terinspirasi oleh banyaknya karangan Al-Thufi, maka "proyek intelektual" nya pasca doktoral adalah menyamai jumlah karya "Guru" nya (al-Thufi). Al-Thufi punya 100 karya akademik, namun yang dapat terlacak hanya berjumlah 42 karya. Maka Muhammad Roy mencanangkan "proyek intelektualnya", yaitu: *Menuju 42 Karya Akademik* (Buku).

Ia aktif dalam dunia akademik, berupa diskusi, seminar, bedah buku, mengajar, penelitian dan pengajian di kampung-kampung. Lima Benua (Asia, Afrika, Australia, Eropa, dan Amerika) pernah ia kunjungi dan jelajahi dalam kegiatan short course, riset, postdoctoral dan seminar internasional. Tercatat ia pernah menjadi pembicara di seminar internasional di University of Sultan Zainal Abidin (UNISZA) Malaysia, Zaytuna University Tunisia, Sousse University Tunisia, Manouba University Tunisia, IIUM Malaysia, Fatony University Thailand, Sultan Syarif University Bruney Darussalam, PPI Muhammad V University Maroko. Ia juga pernah mengikuti postdoctoral di Manouba University Tunisia dan mengajar di Sousse University Tunisia. Ia pernah juga

mengikuti short course di Melbourne University Australia, dan Coady International Institute St Francis Xavier University, Kanada. Riset Internasional yang dilakukan diantaranya di Tunisia, Yordania, Saudi Arabia dan India.

Karya ilmiah yang sudah dipublikasikan diantaranya adalah *Acculturation Among Local Wisdom, Law and Sufism in Forming Martabat Tujuh Enactment of Buton Sultanate,* (International Journal of Humanities, Social Sciences and Management, 2016). *Muqaranatu Qawanin al-Usroh fi Tunis wa Indunisia wa al-Mamlakah al-Arrabiyah Haula Taaddud al-Zaujah,* (International Journal of Busines, Economics and Law, Vol 9, 2016), *Mantiq Aristu wa atsaruhu fi Istinbat al-Ahkam al-Syar'iyyah* (Prooceding in 3International Conference on Arabic Studies and Islamic Civilization), *Different Qiraah and Its Implication in Different Opinion of Islamic Jurisprudence*", al-Mawarid Vol. XV, No. 1, Februari-Agustus 2014 Hukum Islam Universitas Islam Indonesia. *Dekonstruksi Teori Hukum Islam: Kritik Terhadap Konsep Maslhah Najmuddin al-Thufi* (Buku-Kaukaba-2014), *Dekonstruksi Hukum Positif Islam* (2013), *Melihat Tuhan dalam Diri Wanita*, (Buku- PP UII 2006), *Misteri Keagungan Wanita* (Buku-Penerbit Lingkaran: 2009), *Tasawuf Madzha Cinta* (Buku-Penerbit Lingkaran, 2009) *Ushul Fiqh Madzhab Aristoteles*: *Pelacakan Logika Aristoteles dalam Qiyas Ushul Fiqh,* (Buku-Safiria Press 2004), *Sejarah dan Dinamika UII*, (Buku-UII Press 2002), *Pemikiran dan Peradaban Islam* (Buku-PSI-UII 2004), *Different Qiraah and Its Implication in Different Opinion of Islamic Jurisprudence*, (Jurnal al-Mawarid Vol. XV, No. 1, Februari-Agustus 2014 Hukum Islam UII), Putusan Mahkamah Konstitusi tentang Status Anak di Luar Nikah berdasarkan Mashlahah al-Thufi, (Jurnal *al-Mawarid* Vol. XIII, No. 1, 2012 Hukum Islam UII) *Filsafat Nietszhe dan Penghancuran Terhadap Sakralitas Wacana Agama* (Jurnal Studi Islam An-Nur. Vol. I, No. 2, Februari 2005). *Nalar Qur'ani al-Syafi'i dalam Pembentukan Metodologi Hukum (Telaah Terhadap Konsep Qiyas)*, (Jurnal Studi Islam An-Nur. Vol. I, No. 1, September 2004). *Membunuh Tuhan-Tuhan yang Tidak Abadi; Kritik Nashr Hamid Abu Zayd Terhadap Sakralitas Wacana Agama*", (Jurnal Studi Islam dan Sosial Dialogia, Vol. 2 No. 2 Juli-Desember 2004), *Perkawinan Agama dan Sains dalam Melihat Evolusi: Bantahan Terhadap Teori Evolusi Darwin Perspektif Sains dan al-Qur'an*, (Jurnal Studi Islam An-Nur. Vol. II, No. 3, September 2005), *Bersahabat dan Berguru Kepada Iblis* (Jurnal *al-Islamiyyah* LPPAI UII, No. 14 tahun X, September 2002), *Pesantren UII dan Kiprahnya di Masyarakat*, (Jurnal *al-Islamiyyah* LPPAI UII, No. 30 tahun XIII, Desember 2005), *Mencari Pemimpin UII Masa Depan; bertipe Ilmuan, Manajer dan Kyai*. (Jurnal *al-Islamiyyah* LPPAI

UII, No. 32 tahun XIII, April 2006), *Radla'ah: Awal Pembentukan Generasi Rabbani*, (Tabloid Madani No. 8 bulan November 2001), *Bersahabat dengan Sang Musuh*, (Buletin *Tsaurah* PP-UII*,* edisi perdana, Vol. 1. 2005).

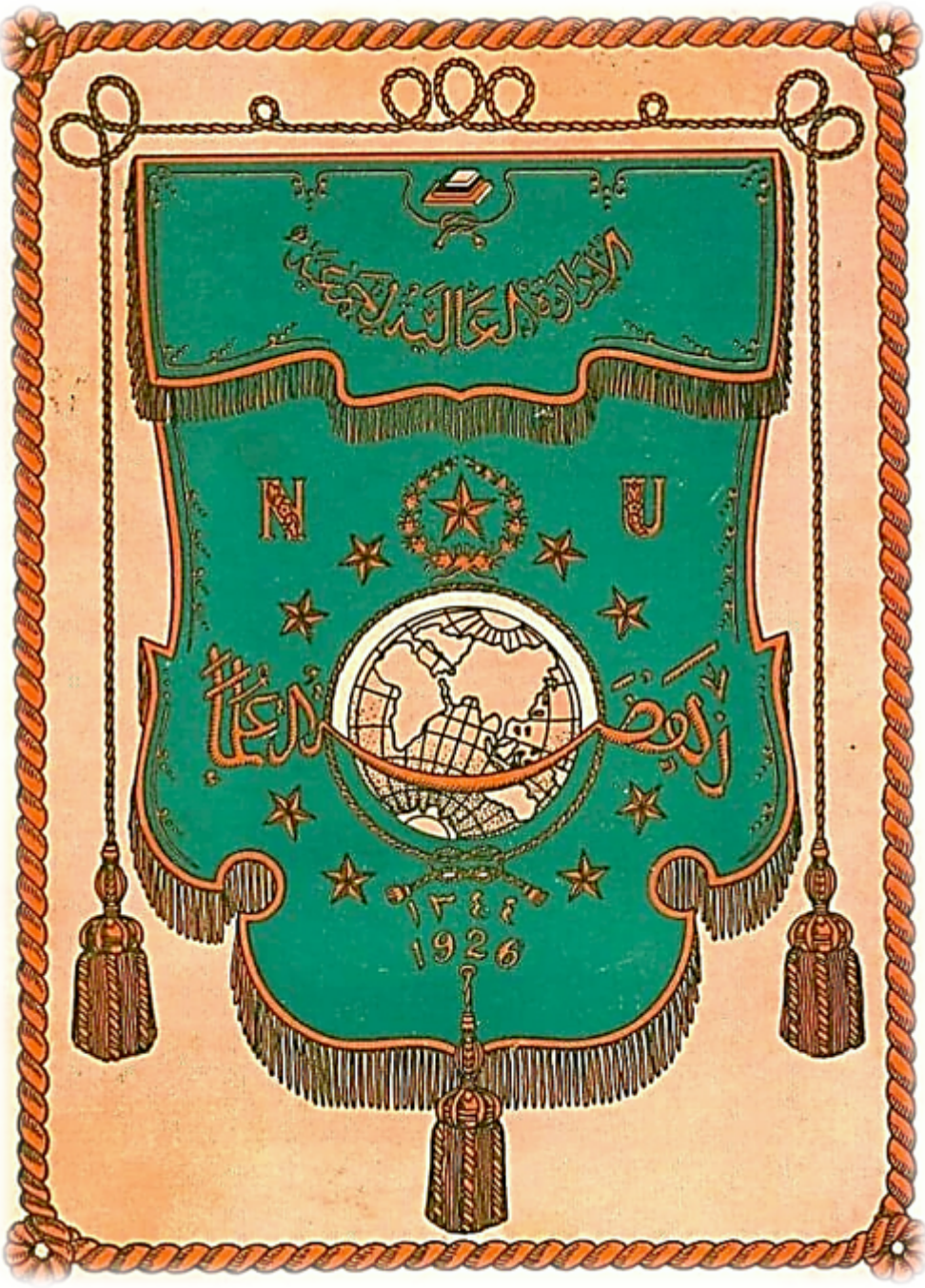
Selanjutnya beberapa penelitian yang pernah dilakukan adalah *Problems of Minority in India and Indonesia: Comparative Study of Muslim Minorities in Allahabad India and Bali Indonesia* (Kolaboratif International Kemenag RI), *Komodifikasi Agama dalam Kasus Nikah Mut'ah* (Kemenag RI), *Nikah Mut'ah dan Implikasinya dalam Kehidupan Sosial: Studi Kasus Nikah Mut'ah di Desa Kalisat, Rembang Pasuruan* (DPPM UII-2014), *Pemberdayaan Masyarakat Melalui Pelatihan Pembuatan Tempe Daun Singkong di Desa Kotesan Prambanan Klaten* (DPPM UII-2014), *Nilai-Nilai Budaya dan Spiritual dalam Struktur Bangunan Kraton Yogyakarta* (DPPM UII-2013), *Studi Semiologis Mitos "Hubungan Seksual Ngalap Berkah" di Makam Pangeran Samudra Gunung Kemukus dengan Etos Kerja Para Peziarah* (Kemenag RI-2011), *Reboisasi Lahan Gundul Lereng Selatan Merapi Pasca Erupsi dengan Tanaman Sekulen berbasis Pemberdayaan Masyarakat* (Kemenag RI-2011), *Tradisi Mubeng Beteng dan Perannya bagi pendidikan Etika Masyarakat Jawa* (Kemenag RI-2010), *Nilai-Nilai Pendidikan Budi Pekerti dalam Tradisi Ruwatan* (DPPM UII-2008), *Akulturasi Islam dan Budaya Jawa pada Tradisi Ruwatan di Yogyakarta* (Depag RI-2006), *Mitologi Ratu Kalinyamat dan Budaya Kapitalis: Kajian Semiologi Peran Mitos Ratu Kalinyamat dan Hubungan Siqnifikasi dengan Kemandirian Ekonomi Kaum Perempuan di Jepara Jawa Tengah* (RUKK LIPI-2005).

Saat ini, selain aktif menulis, penelitian, berdzikir dan tafakkur, Muhammad Roy tercatat sebagai dosen Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia (FIAI-UII). Ia tinggal di rumah "mewah" nya (*mepet sawah*) Jetis, Kotesan, Prambanan, Klaten. Ia ditemani seorang istri yang cantik; dinda Rufi'ah dan pendekar kecilnya; Muhammad Adzka Lionel Akbar, serta bidadari kecilnya: Zara Vina Aurora Madina. Sekarang sedang merintis berkembangnya Yayasan Nahdlatul Ulum dan Pondok Pesantren Tatmainnul Qulub di rumah desanya. Ia terbuka untuk dihubungi di Hp. 08156802665. Email: muh_roy@yahoo.com.

TENTANG PENULIS

Johari, lahir di Indramayu 20 April 1970. Sekolah Dasar sampai Menengah diselesaikan di Indramayu Jawa Barat. Setelah itu Madrasah Aliyah diselesaikan di Pondok Pesantren Lirboyo Jawa Timur. Setelah itu S1 diselesaikan di Institute Keislaman hasyim Asy'ari Tebuireng Jombang. Johari selnajutnya menyelesaikan S2 di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan sekarang sedang dalam proses menyelesaikan S3 di UIN Sunan Ampel Surabaya.

Saat ini aktif mengajar di Universitas Hasyim Asy'ari Jombang dan Pondok Pesantren Tebuireng Jombang. Ia juga aktif memberikan bimbingan keagamaan kepada santri dan mahasiswa di sekitar Pondok Pesantren Tebuireng.


الإدارة العالية للجمعية
N
U
نهضة العلماء
١٣٤٤
1926

PONDOK
PESANTREN
TEBUIRENG

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

978-602-450-093-1